Elementos

de Metapolítica para una Civilización Europea Nº 52



LA UTOPÍA IGUALITARIA CONTRA EL IGUALITARISMO



UrKultur



UrKultur

http://urkultur-imperium-europa.blogspot.com.es/

Escuela de Pensamiento Metapolítico NDR

Elementos

de Metapolítica para una Civilización Europea

Director:

Sebastian J. Lorenz

sebastianjlorenz@gmail.com

Número 52

LA UTOPÍA IGUALITARIA

CONTRA EL IGUALITARISMO

SUMARIO

El totalitarismo igualitario

Alain de Benoist

El enigma totalitario: igualitarismo y economicismo

*E*l totalitarismo es a la vez uno de los fenómenos más característicos de nuestro tiempo y uno de los peor conocidos. Nunca ha sido desentrañado de manera satisfactoria. Nunca se ha explicado tampoco cómo un fenómeno que, con toda justicia, causa horror a la mayoria puede ser a veces *aceptado* de modo duradero. En general, los modernos análisis del totaitarismo han tomado el relevo de una tradición que ve en el *poder*, en el peor de los casos, un mal absoluto, y en el mejor un mal necesario, y que, desde Montesquieau y Rousseau (y entre los "nuevos filósofos"), dedica sus glosas a la "tiranía" que hay en germen en toda autoridad y a la necesidad de atar corto el afán de dominio. De acuerdo con esta teoría, el totalitarismo es el resultado de una simple extrapolación de las propiedades del poder político. Se trata, en cierto modo, de su inclinación natural.

En un libro que quedará como un hito (*L´esprit totalitaire*, Sirey, 1977), Claude Polin, *maitre de conférences* en la Sorbona, ha mostrado el carácter simplista y erróneo de semejante idea. Al tratar de ver en qué consiste exactamente ese despotismo de los tiempos modernos que es el totalitarismo –definido como un sistema en que el terror es *esencia* y no accidente-, rechaza todas las explicaciones tradicionales

En efecto, el totalitarismo es ante todo un *fenómeno moderno*. En el pasado, el déspota no sentía celos de la actividad de sus súbditos mientras ésta no afectase a su poder. Además, las sociedades tradiciones tenían una "ideología" (en el sentido de representación colectiva de sí mismas) que les era *natural*: se vivía cierta concepción del mundo de manera coextensa a toda actividad social, sin que fuera necesaria la coerción para reproducirla. Hoy, las ideologías tienen conciencia de ser tales. Sin embargo, no constituyen por sí solas una explicación suficiente. Si la ideología no basta para garantizar la adhesión de las masas, y así es evidente que hay tiranía, ¿por qué se someten esas masas? Y si promueve fe suficiente, ¿por qué la tiranía?

Para Polin, el totalitarismo no es fruto natural del ejercicio del poder, no debe nada a la esencia de éste. Tampoco se trata de un hecho permanente de las pasiones humanas. El totalitarismo es *producto del espíritu igualitario*, y en especial del *espíritu económico* que es su corolario obligado.

No es simple azar que el desarrollo del igualitarismo haya marchado paralelo al de la preocupación económica. Todo materialismo es igualitario: "El culto a la igualdad es hijo del culto a la economía". No es la envidia la que suscita la competencia en torno a los bienes económicos, sino esos bienes los que traen aparejada la envidia como efecto inmediato: sólo se tiene envidia de aquello que, por su propia naturaleza, puede ser compartido. Correlativamente, al sustraer al poder sus fines normales, sus características propias y los límites que de ellas se derivan, *lo económico ha desnaturalizado a lo político*. En este punto, todas las ideologías económicas, ya sean de mercado o socialistas, se asemejan. Burgueses y socialistas no están de acuerdo en cuál es el mejor sistema económico, pero sí en la *virtud sociogénica* de la actividad económica: la felicidad de todos va esencialmente unida al bienestar material de cada uno, la guerra contra la pobreza es el quehacer humano por excelencia y, debido a ello, la estructura social está en última instancia determinada por la economía. La implantación de un régimen económico libre de contradicciones dará origen al régimen definitivo de las sociedades humanas; el advenimiento de una sociedad económico hará inútil la política, y el Estado acabará por desaparecer o al menos por quedar reducido al papel de "gendarme".

Tanto en el Este como en el Oeste, *la economía es el destino*. Y lo curioso es que nadie plantea la cuestión fundamental: la del papel "liberador" de la actividad económica.

Los modernos, cualesquiera que sean sus opciones, tienen de la economía una imagen resultado de una elección cuyos móviles nunca se discuten. Podemos preguntarnos, dice Polin, si "la alienación humana de la que con tanta complacencia se habla en nuestros días no es por sí sola prueba suficiente de una auténtica alienación, por la que el *homo oeconomicus*, precisamente por serlo, se ha vuelto incapaz de reflexionar sobre sí mismo, y, por razones que constituyen el gran enigma de nuestro tiempo, va a buscar la clave de su humanidad en aquello mismo que se la ha arrebatado".

Es cierto que no cabe la verdadera igualdad si no la hay en las condiciones materiales. Ahora bien, lo característico de la actividad económica es que deshace a cada paso esa igualdad en cuya idea se basa. De ahí el profundo malestar que, según Claude Polin, conduce al totalitarismo: el despotismo moderno nace de la incapacidad de los regímenes "económicos" moderados para resolver el problema de la desigualdad, al que deben sus principios. El totalitarismo es producto de la primacía de lo económico y de las contradicciones que suscita entre una aspiración igualitaria a la que se halla intrínsecamente ligada y unas desigualdades que no puede impedir y que, en cierta medida, ella misma provoca. Visto así, el totalitarismo no es otra cosa que la *última etapa del economicismo*: "Cuando se abre paso la conciencia de que ninguna revolución económica puede nada contra la economía, porque ésta da a un tiempo la sed de igualdad y la de desigualdad, la pasión igualitaria tiende a la utopía terrorista". En otros términos, "el hombre totalitario es el hombre *íntegralmente económico*". Es el hombre convertidof en un ser económico de pies a cabeza, transformado en una *cosa.*

Lejos de ser un baluarte contra el totalitarismo, las democracias liberales llevan en su seno las causas de su implantacion. Las sociedades burguesas, explica Polin, se encuentran en peligro de muerte porque sólo puden oponerse eficazmente a sus adversarios si se atraven a atacar a fondo unos postulados igualitarios y economizantes *que son también los suyos*. ¿Acaso el socialismo no ataca a la sociedad liberal apoyándose en los mismos principios que sirvieron al liberalismo para acabar con el feudalismo? Las sociedades burguesas y las socialistas se acusan mutuamente de traición … a unos postulados comunes. De ahí la mala conciencia de la sociedad de mercado; de ahí también su vulnerabilidad, porque es en esa grieta donde la *intelligentsia* mete su cuña para apresurar el desenlace. Las sociedades liberales se encuentran desarmadas ante unas facciones que pretenden aplicar sus mismos ideales de manera aún más rigurosa. "El burgués –dice Polin- se ve así condenado a deshacer progresivamente su liberalismo para demostrar que no es lo que parece. No hay otro misterio en su autodestrucción, que es resultado de su misma naturaleza: no puede dejar de ceder, porque no ve razones para resistir; pero cada vez que cede, prueba con ello que la verdad está del otro lado (…). Si el régimen burgués muere, es porque lleva en sí la causa de su ruina, que no es otra que sus mismos *fines* en la medida en que la gran mayoría no ve la posibilidad de alcanzarlos". Los socialismos suceden entonces a las sociedades liberales. Pero tropiezan a su vez con la imposibilidad práctica de hacer buena la anunciada igualdad. Entonces llega la hora del totalitarismo.

La clave del enigma totalitario se encuentra en la necesaria reinterpretación de las relaciones entre lo político y lo económico. Las únicas sociedades al abrigo del peligro totalitario serán aquellas que, basando su visión del mundo en la diversidad, repudien para siempre la ilusión igualitaria y la reducción de los fines sociales a una obsesiva preocupación económica.

La diferencia, idea antitotalitaria

La consigna de moda es "¡Viva la diferencia!". Desde la izquierda hasta la derecha, todo el mundo reivindica a más y mejor el "derecho a ser diferente" ¿Signo de los tiempos o política de "recuperación"?

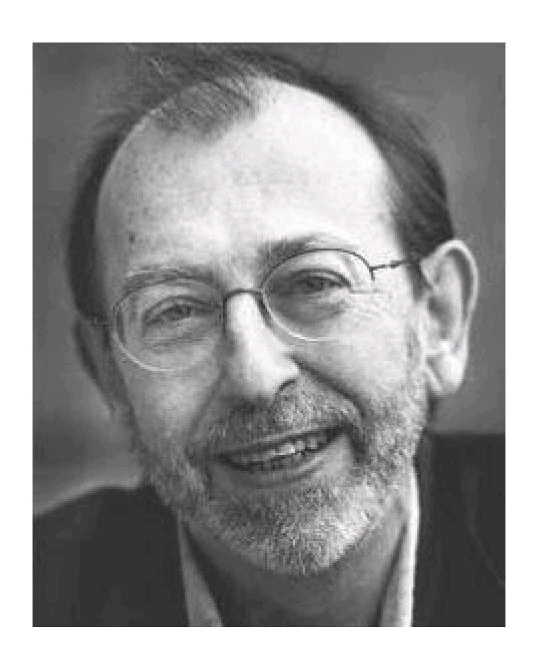
Desde hace dos siglos, el mundo, el mundo occidental vive bajo la enseña de una teoría "englobante": el *igualitarismo*. Sus raíces son muy antiguas. Hay quien cree descubrirlas en la protesta de los profetas de

la Biblia contra el "orgullo" de los poderosos. El cristianismo afirma, por vez primera en Europa que, más allá de las cualidades y defectos de cada uno, todos los hombres son idénticos por esencia. Pero esa igualdad era sólo "ante Dios". Ha hecho falta más de un milenio para que la idea baje a ras de tierra y las ideologías nos ofrezcan su versión "profana".

Con la revolución de 1789 no sólo cambia el paisaje social; también se modifican los objetivos que toda sociedad tiene el deber de fijarse. En adelante, ya se puede implantar el paraíso en la tierra. Al menos eso se imaginan. Lo terrenal y la esperanza en el mañana sustituyen al *más allá*. Paralelamente, se afirma con fuerza la igualdad de los hombres, no ya en la esfera metafísica, sino en la muy concreta de los negocios humanos.

La cébre declaración de 1791 proclama que "los hombres nacen libres e iguales en derechos". En cuanto a la "libertad" del nacimiento, se trata todavía de un piadoso deseo. En cuanto a la igualdad, la fórmula "iguales en derechos" introduce cierta restricción, a partir de la cual va a elaborarse la teoría del liberalismo clásico. Pero ahí aparexce también en germen otra idea, la de una auténtica igualdad de condiciones, una igualdad consumada en todos los terrenos.

Idea generosa, muy apropiada para seducir a revolucionarios y pensadores, está ya presente en el siglo XVIII en los filósofos anglosajones y franceses. Se expresa en forma de una nueva antropología, una antroplogía *soñada*, en la que el condicional y el imperativo son conjugados ingenuamente en indicativo. Locke afirma que, al nacer, el espíritu de todo hombre es una "tabla rasa": las diferencias que entre ellos observamos son exclusivamente fruto del medio. A su vez, Helvecio dice que "el espíritu, el genio yla virtud son producto de la instrucción". Jean-Jacques Rousseau escribe en el *Emilio*: "La naturaleza ha hecho al hombre feliz y bueno, pero la sociedad lo vuelve desgraciado". Jaucourt proclama en la *Enciclopedia:* "La igualdad natural se basa en la constitución de la naturaleza humana, común a todos los hombres, que nacen, crecen, viven y mueren de la misma manera … De este principio resulta que todos los hombres son naturalmente libres". El celo igualitario se nos revela así desde un principio como preñado de un nuevo totalitarismo. Para los ideólogos del siglo XVIII (y quienes van a sucederles), los hombres son iguales porque su naturaleza es radicalmente *la misma*, siempre y en todas partes. Son las desigualdades las que producen las diferencias; y, en una sociedad en la que reine la igualdad, desaparecerán.



En adelante, la misión de los partidarios de la igualdad va a consistir en una "emancipación" de tipo universalista, que se resolverá en una radical negación de la diversidad humana. Al proclamar la supresión de la esclavitud, la Revolución declara que los negros "son hombres como los demás". Expresión ambigua, que encierra a la vez una esperanza de liberación y un peligro de despersonaización. Otro tanto ocurre con los judíos, a quienes los revolucionarios proponen una emancipación basada en la asimilación: lo tendrán todo como ciudadanos, nada como pueblo.

Este mismo impulso moverá a las repúblicas hasta nuestros días. No olvidemos que la colonización estaba destinada en teoría a hacer partícipes a los "indígenas" de los beneficios de la democracia universal, considerada como el único sistema de "progreso". Fuimos a "civilizar" a los países del Tercer Mundo como antes habíamos ido a "evangelizarlos"; para proponerles un

modelo de vida, una estructura social, un modeo de pensar que no eran necesriamente los suyos. Al mismo tiempo, a impulsos del jacobinismo, se pasaba el rodillo igualador, acabando con las lenguas, las culturas y las tradiciones locales. En Bretaña, bajo la III República, estaba "prohibido escupir en el suelo y hablar bretón".

Es esta forma de igualitarismo universalista la que hoy toca a su fin, tras desembocar en un fracaso. No sólo no llegaron a ver la luz los monótonos falansterios con que soñaban Fourier y Babeuf, sino que por todas partes han resurgido las diferencias, a veces en las formas más inesperadas. La descolonización se ha hecho en nombre del "derecho de los pueblos a disponer de sí mismos". ¿Y qué es este derecho sino la reivindicación para cada pueblo de la facultad de determinar su destino en función de sus particulares objetivos y sus propias normas? Dentro de los mismos Estados europeos, el renacimiento y la afirmación de los regionalismos han sido provocados por un deseo análogo de arraigo, de particularismo, de rechazo de una "universalidad" niveladora y despersonalizante. "Aspiramos a la identidad" –escribe el etólogo Roberto Ardrey- "como la planta aspira a la luz".

La vida moderna ha acentuado aún mas esquilma las identidades personales y colectivas. En las grandes ciudades, el anonimato se ha convertido en regla, y con él la dificultad para comunicarse, para recibir lo que un hombre puede tener de común con otros y lo que le distingue de ellos. La aspiración a la "diferencia" que hoy vemos en nuestras sociedades no es otra cosa que un deseo, a veces confuso, de acabar con una civilización masificada, cada vez más unidimensional.

Por su parte, las ciencias, a medida que se desarrollaban, iban echando por tierra la hermosa antropología de los filósofos del siglo XVIII. No sólo los hombres no son al nacer como "tabla rasa" o cera virgen, sino que no hay un hombre igual a otro. Somos todos diferentes hasta en las fibras más tenues de nuestro ser, y es incluso porque somos desiguales por lo que existimos como tal especie humana. "La diversidad –dice también Robert Ardrey- es la materia de la evolución, puesto que es entre la diversidad de los seres donde la selección natural lleva a cabo su elección". Hans J. Eysenck, director del Instituto de Psiquiatría de la Universidad de Londres, precisa: "No hay modo de hacer a los hombres iguales; semejante objetivo es absurdo en sí mismo, porque toda la biología se basa en la diversidad. Es ella la que asegura la supervivencia cuando, en el curso de la evolución, las condiciones cambian. Si todos los seres fuesen iguales, no habría posibilidad de cambio".

Ya se trate de una evolución general de la opinión o del simple movimiento natural del saber, nos hallamos, pues, ante un fenómeno irresistible, reflejado en la moda del "derecho a la diferencia". Es también el fenómeno que las ideologías igualitarias y universalistas intentan hoy "recuperar" del modo más burdo. En el verano de 1977, uno de los temas para el examen final del bachillerato era: "Los hombres diferentes ¿son desiguales?". Observamos así como se dibuja una nueva táctica, ya abundantemente explotada. De creer a ciertos teóricos y a un montón de comentaristas, los hombres son todos diferentes, pero *iguales*. Al parecer, la diversidad no tiene nada que ver con la desigualdad. Todos los hombres son diferentes, pero, por así decirlo, *igualmente diferentes.*

Es bien sabido que las "revisiones" se llevan siempre a cabo por etapas. Pasar sin transición de la afirmación igualitaria al reconocimiento del hecho de la desigualdad no podía dejar de acarrear reticencias y lamentaciones. Se busca entonces conciliar lo irreconciliable. Se reconocen las diferencias, su naturaleza irreductible, eternamente rebelde a cualquier acondicionamiento en función de un esquema único, pero no por ello deja de afirmarse que esas diferencias pueden, no obstante, ser modificadas, que son de naturaleza transitoria y, sobre todo, que resulta "impensable" que "justifiquen" las jerarquías. Se trata sólo de un juego (bastante ingenuo) de palabras. Decir que los hombres son diferentes pero iguales equivale a decir que, a pesar de sus diferencias, se ha decidido *considerarlos del*

mismo modo. Pero ello no significa que sean "iguales".

Aquí es preciso abandonar el mundo tranquilizador de los conceptos puros platónicos. Una diferencia no es algo abstracto, sin relación con la realidad. Se trata de una noción vivida. Ahora bien, desde el momento en que las diferencias son efectivamente vividas, percibidas, como tales, y no sólo imaginadas, implican perspectivas, clasificaciones y jerarquías. No una jerarquía única, que haría que una sociedad se pareciese a la lista de aprobados del politécnico, sino jerarquías múltiples, complejas, entremezcladas, que dan a las sociedades un carácter orgánico y vivo. No todas las diferencias son jerarquizantes, pero hay muchas que lo son. Los criterios de "clasificación" de los hombres son eminentemente variables según las esferas, las funciones, las épocas y los lugares, pero existen siempre. "Varios seres iguales –había dicho ya Juliuis Evola- no serían varios sino uno. Querer la igualdad de varios implica una contradicción en los términos".

Cierto que detrás de algunas afirmaciones interesadas sobre la "igualdad en la diferencia" se oculta quizás una intención menos confesable. Y un nuevo peligro totalitario. Juan Bautista Vico, inspirador de Montesquieu, decía: "Los hombres empiezan por querer la libertad de los cuerpos, después la de las almas; es decir, la libertad de pensamiento, y la igualdad con los demás; más tarde quieren sobrepasar a sus iguales, y por último, colocar a sus superiores por debajo de ellos".

Tradición e Igualitarismo

Laureano Luna

*E*sta Modernidad tardía es la época de la no discriminación. Se trata de un "tic" obsesivo que hace que se torture al lenguaje para someterlo al igualitarismo perfecto o que esté mal vista la fabricación de pañales específicos para niñas y niños. Y la obsesión se presenta con un aparato coactivo material y espiritual del que forma parte, amén de las leyes de propaganda, el chantaje lingüístico, el sambenito: "racista", "sexista", etc.

Desconsiderando por un momento la necesidad del capitalismo multinacional de homogeneizar el modo humano de vida en el planeta y la triste reducción de la izquierda política a propagadora del discurso igualitarista que el capitalismo necesita, cabría preguntar: ¿No encierra la decidida voluntad de erradicar toda discriminación un evidente valor moral? En otros términos: ¿No es este igualitarismo esencialmente concordante con la espiritualidad tradicional de las grandes religiones y de su contenido metafísico y ético?

Si dejásemos votar a mano alzada a una concurrencia numerosa veríamos probablemente levantarse un mar de manos aprobando: ahí estarían las manos de muchos religiosos cristianos, de muchos izquierdistas, de muchos liberales y, seguramente, la mano de la gran masa de los televidentes. Entonces, dando paso al coloquio, plantearíamos la siguiente dificultad: si así es, ¿cómo es que las sociedades tradicionales inspiradas en tales corrientes religiosas y metafísicas no han sido igualitaristas? Se nos respondería con facilidad: por pura inconsecuencia con su esencia originaria, por debilidad ante los ricos y poderosos. Si en este momento adujésemos una segunda dificultad, como, por ejemplo: ¿Por qué entonces los grandes movimientos igualitaristas modernos son

antirreligiosos? Se nos respondería en general que precisamente por eso, porque la religión ha traicionado históricamente su mensaje; además, porque la emancipación, la mayoría de edad del hombre, no necesita ya de la tutela de un dios para realizar la igualdad. Con facilidad pondríamos en movimiento el entusiasmo igualitarista de la gente. Pero sólo de manera efímera; si de repente preguntásemos: "A propósito, señores, ¿qué fue del comunismo?", reemplazaríamos el entusiasmo por un brusco desconcierto.

"Señores –diríamos haciendo sonar una campanilla-, tal vez sea el momento de plantearse esto con algo más de seriedad".

I. El Orígen del Igualitarismo

La fuente última del igualitarismo no puede estar más que en una cierta capacidad para desconsiderar las determinaciones finitas del ser humano, que siempre son diferenciales. El igualitarismo es por consiguiente un punto de vista, una perspectiva que permite desatender la finitud diferencial humana, sea declarándola inexistente, sea declarándola no significativa, lo que en realidad es una forma de declararla inexistente. Se trata en definitiva de centrar la atención en el concepto abstracto de ser humano desviándola de sus encarnaciones concretas: hombre, mujer, blanco, negro, amarillo, español, italiano, etc. En el pensamiento metafísico occidental, no en la metafísica tradicional, esto se categoriza mediante la hipóstasis del concepto abstracto de "hombre" en una substancia humana indeterminada que es un núcleo frente a sus accidentes o determinaciones particulares: varón, hembra, blanco, negro...

Esta substancia humana es percibida a nivel individual como "sujeto" o "yo". Recuérdese que las palabras latinas "substantia" y "subiectum" son versiones del griego "hypokeimenon". El yo es la substancia de la vida psíquica y a ella son atribuibles todos los predicados y accidentes: yo soy hombre, mujer, blanco, negro... en cualquier caso soy "yo", siempre soy un "yo", y ese yo permanece siempre idéntico a sí mismo, como perfecta autoconciencia o puro ser para sí, más allá de todas las determinaciones contingentes. El igualitarismo consiste, pues, en la substitución del ser humano real por un yo indeterminado.

El origen último de la indeterminación del yo, y el origen último de toda indeterminación, radica en la figura lógica de la autodeterminación a través de la auto referencia. Desde el comienzo de la filosofía occidental, las paradojas lógicas por auto referencia han constituido un escollo insalvable a esa pretendida "completitud" de la razón discursiva en la que Occidente ha radicado buena parte de su esencia. Entre los griegos hizo estragos la paradoja del mentiroso: "Epiménides el cretense afirma que todos los cretenses mienten siempre". B. Russell encontró una paradoja análoga en teoría de conjuntos: "¿Se pertenece a sí mismo el conjunto de todos los conjuntos que no se pertenecen a sí mismos?". Finalmente, Kurt Gödel demostró que todos los modelos formales –como el que pretendieron Russell y Whitehead para la aritmética en Principia Matemática- resultan incompletos porque implican la existencia de verdades indemostrables en su interior: precisamente, verdades auto referentes. De todo esto se deduce un principio: la auto referencia, en razón discursiva, provoca indeterminación. Herbart había demostrado tiempo ha que en la auto referencia implicada en la palabra yo había una situación semejante. En general, podemos comprender con facilidad que nada puede determinarse a sí mismo: si la determinación de x depende de la determinación de x nos veremos envueltos en un regreso infinito al intentar determinar a x. Cuando la conciencia se tiene a sí misma por objeto en la pura autoconciencia, carece en general de todo objeto que pueda determinarla. Esta indeterminación ideal –que se manifiesta en contradicciones y regresos infinitos en el discurso real del pensamiento- es la que aparece en la conciencia humana como la ilusión de un yo puro indeterminado, que en realidad es absolutamente imposible dado que ningún ente real puede ser indeterminado.

Esta indeterminación contenida en la figura lógica de la autodeterminación por auto referencia es el hardware inconsciente

que está detrás del igualitarismo, y con ello de toda ideología social contemporánea. Es sin duda el resultado de una larga travesía histórica que muestra hitos bien reconocibles. El dualismo de la metafísica griega, con su división entre un mundo sensible y un mundo inteligible, es el primer expediente que permite colocar al hombre más allá de toda determinación histórica, social y biológica; el antinaturalismo judío; la concepción romana de la "persona" como sujeto de derecho, precedente del actual sujeto abstracto de deberes y derechos; el concepto de "alma" humana en el Medievo; el antropocentrismo renacentista; la autoconciencia pura del "cogito" cartesiano; la concepción del hombre como nóumeno en la razón práctica kantiana, hasta las ideologías de la Ilustración, todos estos constituyen pasos notables en el paulatino acercamiento al puro yoísmo contemporáneo.

Ahora bien, ¿no coincide todo esto con la tradición espiritual? ¿No concuerda con la enseñanza cristiana? ¿No es cierto que una sociedad iniciática –la masonería- participó activamente en la Revolución de 1789?

Desde el bando más o menos igualitarista hay muchos sectores dispuestos a contestar afirmativamente. Desde el bando antiigualitarista –en la tradición nietzscheana- es frecuente la acusación a la esencia misma del cristianismo de no ser más que un precedente espiritualista del igualitarismo moderno. Es una postura que mantuvo incluso Julius Evola.

II. Tradición e Igualitarismo

¿Qué decir respecto de lo que suele llamarse "Tradición" con mayúscula y que engloba en una ortodoxia, real o sólo pretendida, a autores contemporáneos como Ananda Kentish Coomaraswamy, René Guénon, Titus Burkhardt, Frithjof Schuon, y a culturas y religiones como el Hinduismo, el Vedanta, el Budismo Zen, etc? El Vedanta hindú, punto de referencia más común de esta tradición, habla efectivamente del Sí Mismo ("Atma") que, constituyendo la verdadera identidad del hombre, está más allá de toda determinación finita, y este tema es reconocido como el centro de la metafísica upanishádica. En el Zen es recordada la expresión del maestro Lin Chi: "El hombre verdadero sin rango", como designación de la verdadera naturaleza búdica del ser humano. Con frecuencia resuena la sentencia de San Pablo: "ya no hay judíos ni griegos, ni hombres ni mujeres..."

No cabe duda de que existe al menos una analogía entre la consideración espiritual del ser humano propia de estas tradiciones y el igualitarismo moderno. A pesar de ello subsisten los hechos de que:

1º) Muchas de estas tradiciones han informado un orden social no igualitarista: desde las castas hindúes hasta el "mulier in ecclesia taceat".

2º) Estas tradiciones se muestran en general hostiles al espíritu del mundo moderno y esto es perfectamente manifiesto en los citados autores contemporáneos que quieren enmarcarse en la Tradición.

¿Se explican estos hechos como una pura inconsecuencia –probablemente interesada- o es necesario buscar en otra parte la explicación?

Nuestra reflexión sobre el asunto nos llevó en primer lugar a intentar comprender cómo se hacían compatibles, en el discurso de las doctrinas tradicionales, la confesión de esa instancia humana trascendente por encima de toda determinación diferencial y la ordenación social no igualitarista. Y la respuesta resultó bien sencilla. Momentos que se enfrentan como contradictorios se hacen compatibles ocupando niveles distintos, esto es, jerarquizándose. Las doctrinas tradicionales en general apuntan a una concepción del hombre y del ser que reconoce en uno y otro una pluralidad de niveles. La interpretación que Guénon hace del Vedanta, y que parece haber sido ampliamente aceptada en estos medios, comienza por distinguir entre "manifestación" y "no manifestación" dentro de las posibilidades del Absoluto; a su vez, dentro de la manifestación se distingue entre manifestación informal –que parece corresponder a un mundo ideal o "principial", semejante al "Mundo III" de Popper- y manifestación formal. Esta última contiene la manifestación sutil –el ámbito

mental o psíquico- y la manifestación grosera que es el nivel material que aparece a los sentidos externos. En el microcosmos humano se distinguen en general los mismos niveles de manifestación y lo no manifestado, pero aquí los niveles suelen presentarse agrupados en tres instancias: la del espíritu, la del alma, la del cuerpo. En general, para nuestros propósitos, podemos considerar dos grandes dimensiones: la que está más allá de toda finitud o determinación –en el hombre es el "espíritu"- y la que está sometida a las condiciones finitas de espacio y tiempo, que en el ser humano son el "alma" y el "cuerpo". Y –esto es lo más importante- esta diversidad de niveles permite considerar la finitud humana en una cierta esfera y la infinitud en una esfera superior. Naturalmente, la ordenación social cae bajo el ámbito de la finitud y en consecuencia ha de atender a la determinación diferencial humana, de modo que no puede ser igualitarista. Así, desde el punto de vista de la Tradición, el igualitarismo moderno no es más que la consecuencia de haber clausurado el hiato entre dos niveles distintos y haber transportado los modos de lo infinito sobre el nivel de lo finito.

Esta transformación es reconocida en general así desde el campo igualitarista como desde el campo antiigualitarista, tradicional o no. En general, el igualitarismo ha interpretado esta modificación a través de la teoría de las superestructuras: la igualdad espiritual era un sucedáneo de la igualdad material destinado a entretener la presión a favor de ésta: el liberalismo habría hecho descender la igualdad desde lo espiritual hasta lo político-jurídico, y posteriormente el comunismo la conduciría hasta el nivel mismo de la materialidad económica. Esta sería más o menos la interpretación desde el igualitarismo más radical, el comunista.

El antiigualitarismo no tradicional, de raíz nietzscheana, reconoce que el igualitarismo cristiano era menos nocivo porque al mantenerse más allá de la realidad natural y mundana contradecía y deterioraba menos la naturaleza de ésta última; el igualitarismo moderno aparece entonces como una "secularización" del igualitarismo cristiano.

Esta hipóstasis cada vez más profunda de los modos de lo infinito sobre la esfera de la finitud humana tiene el efecto inevitable de desplazar esta finitud expulsándola de su territorio, del ámbito mismo que le corresponde. Aparece entonces como "racionalismo", como sustitución abusiva de lo real por lo ideal o lo racional, y puede presentarse en cierto sentido como una "espiritualización" de la vida humana que incluso llega a tachar de "materialistas" las etapas antecesoras en la Historia. Así, el "marxista heterodoxo" Henri Lefebvre afirmó en su día que sólo con el comunismo el espíritu vencería a la materia como motor de la historia humana y ordenador de la sociedad.

¿Es, pues, esta hipóstasis una verdadera espiritualización de la vida humana, un movimiento semejante a la "encarnación del Verbo", una vuelta histórica a la edad de oro primitiva o algún tipo de redención efectiva? ¿Cómo debe juzgarse este proceso desde las perspectivas de la sana razón y de la Tradición?

Según la doctrina tradicional de la multiplicidad de los estados del ser y de la naturaleza específica de cada uno de ellos, las cosas y los conceptos no pueden pasar de uno a otro plano sin modificarse para adaptarse a las condiciones generales del nivel de llegada. En consecuencia, el traslado de los modos de lo infinito desde el nivel trascendente al que pertenecen naturalmente hasta el plano de la manifestación finita no puede consistir en una simple traslación hacia abajo, sino que ha de ir acompañado de otras modificaciones. En primer lugar supondrá, como ya hemos dicho, una expulsión de los contenidos naturales del nivel invadido: de ahí la desconsideración de la finitud humana. En segundo lugar se produce una desnaturalización de lo hipostasiado, que es obligado a adoptar las formas de un nivel que no es el suyo: lo infinito, que no está sometido al número, aparece en el plano de la sociedad humana pluralizado en una multitud de yoes incondicionados que se constituyen incondicionados que se

constituyen como otros tantos infinitos, dando lugar así a la situación imposible de la existencia de muchos infinitos, de un infinito múltiple. En tercer lugar, este proceso se presentará como una inversión de la doctrina tradicional, como una imagen especular, en la medida en que tomará lo que sólo es una proyección o un reflejo sobre otro plano por el ser real de lo infinito. Esta inversión va necesariamente acompañada de una subversión que resulta inevitable desde el momento en que se han atribuido los caracteres de lo Absoluto a una parcela de la realidad manifestada, desde el momento en que se concede infinitud al yo humano mismo. Por decirlo en una palabra: las dimensiones relacionales y cualitativas del "campo" hacen que una traslación en su interior implique una modificación que puede ser a veces esencial.

Debemos detenernos un poco más en la naturaleza de esta inversión. Todas las tradiciones espirituales afirman la existencia en el hombre de lo incondicionado: esa es su esencia. Ese incondicionado está necesariamente más allá de cualquier determinación particular. Pero ese incondicionado –que la tradición hindú denomina Atman- no es colocado en el campo de la pluralidad finita manifestada y por tanto no la desplaza; se halla más allá de la multiplicidad y por tanto de la determinación: en la medida en que no es múltiple, "Atman" es el fundamento de la doctrina de la "Suprema Identidad". Esta doctrina establece que desde la perspectiva adecuada la pluralidad de los seres es rigurosamente ilusoria, y esta afirmación es el tronco del "Advaita Vedanta", el Vedanta de la no-dualidad. La tradición hindú distingue con precisión entre Atma y Jivatma, que designa la personalidad psicofísica del ser humano vivo. Esta distinción impide que esta dimensión psicobiológica vea conculcados sus derechos como resultado de una invasión celestial. Con el mismo rigor se discierne entre Atman y ahamkara, que suelen, en este contexto, traducirse respectivamente por "Sí Mismo" y "Yo". Ahamkara es la ilusión de la autoconciencia real; Atman es la verdadera identidad infinita que trasciende lo real.

Como consecuencia de esta cuidadosa segregación de niveles, la Tradición no habla de "igualdad de hombres", sino de la "suprema identidad de todos los seres". En efecto, mientras que la igualdad sólo puede convenir a lo plural, la coincidencia de aquello que se halla más allá de toda pluralidad no es igualdad, sino identidad. La distinción de planos permite a la tradición metafísica aceptar la diferencia y su juego en el ámbito de lo social –que pertenece a la finitud- rechazando el concepto de igualdad de lo múltiple como una imposibilidad que sólo ha podido nacer del desconocimiento de las determinaciones cualitativas del espacio.

El igualitarismo moderno se presenta así no sólo como un formidable error, sino, además, como una inversión y una subversión emparentada con el "luciferismo". Es la rebelión del yo humano finito –el "ego"- que se atribuye la infinitud del Sí Mismo y, en virtud de esa usurpación, se declara libre de todo tipo de vinculación y determinación. Esa desvinculación se expresa también en el Non Serviam luciferino. Numerosos autores han señalado como esencia de la rebelión de Satanás la anteposición del propio yo sobre el ser universal al que todo ente finito se halla sometido por ley natural. He aquí, a propósito, unas palabras de San Agustín:

"La causa de la felicidad de los ángeles buenos es que ellos se adhieren a lo que verdaderamente es; mientras que la causa de la miseria de los ángeles malos es que ellos se alejaron del ser y se volvieron hacia sí mismos, que no son el ser. Su pecado fue, pues, el de soberbia."

El igualitarismo moderno no es, por tanto, consanguíneo con los principios de la espiritualidad religiosa y tradicional, sino que representa, más bien, la proyección hacia abajo y con ello la inversión y la subversión de los principios espirituales. Varios autores tradicionales se hacen cargo de este hecho. Partiendo de la idea de que la sustitución de Sí Mismo por el yo comporta la sustitución de la identidad por la igualdad y con ello, según hemos explicado, de la unidad por la pluralidad y de la calidad por la cantidad. René Guénon, en su

obra El Reino de la Cantidad y los Signos de los Tiempos se aproxima a esta problemática. Este autor constata la tendencia de la espiritualidad moderna a reemplazar la suprema unidad cualificada por la uniformidad de los átomos ínfimos y carentes de cualidades. Recojamos algunos párrafos:

"Llegamos ahora a la siguiente conclusión: entre los individuos la cantidad habrá de predominar sobre la cualidad tanto más cuanto más cerca se encuentren de no ser en cierto modo más que simples individuos, más separados por ende los unos de los otros (...) Tal separación se limita a hacer de los individuos otras tantas 'unidades', en el sentido inferior de la palabra, y de su conjunto una pura multiplicidad cuantitativa; en el caso límite estos individuos no serían ya más que algo comparable a esos supuestos 'átomos' de los físicos que carecen de toda determinación cualitativa. Así, a pesar de que de hecho nunca pueda ser alcanzado tal límite, ésta es la orientación que sigue el mundo actual. Nos bastará para mirar a nuestro alrededor para darnos cuenta del esfuerzo general que se produce por doquier para reducirlo todo cada vez más a la uniformidad, ya se trate de los propios hombres o de las cosas entre las que viven; es evidente además que este resultado no puede obtenerse más que suprimiendo toda distinción cualitativa en la medida de lo posible; sin embargo, también merece un comentario la extraña ilusión que hace a algunos tomar esta 'uniformización' por una 'unificación' cuando en realidad supone exactamente lo contrario, buena prueba de lo cual es el hecho de implicar aquélla una acentuación cada vez más evidente de la 'separateidad'.

En el capítulo siguiente introduce Guénon el simbolismo del triángulo para ilustrar esta relación:

"En cualquier caso se podría representar geométricamente el ámbito de que se trate por medio de un triángulo cuyo vértice es el polo esencial, y cuya base podría ser el polo sustancial, es decir, volviendo a nuestro punto, la pura cantidad concretada en la multiplicidad de puntos pertenecientes a dicha base por oposición al punto único que sirve de vértice superior." La figura muestra con claridad la relación de inversión y proyección de la unidad del Sí Mismo en la multiplicidad de los yoes.

Líneas abajo menciona el autor el principio de Leibnitz de la "identidad de los indiscernibles" según el cual no pueden existir dos seres idénticos porque serían, de ser idénticos, el mismo; principio este que restablece la igualdad en la unidad y más allá de la multiplicidad. De ahí que Guénon afirme "... que tal uniformidad nunca es verdaderamente realizable." A pesar de esto sostiene: "Este es el punto hacia el que tienden, desde un punto de vista puramente social, las concepciones 'democráticas' e 'igualitarias' para las que todos los individuos son equivalentes entre ellos...".

Un poco más adelante, en la misma obra, compara el filósofo la anulación del individuo en la Suprema Identidad con la anulación de la personalidad en la masa numérica: "Acabamos de decir que el individuo se pierde en la 'masa' o que al menos tiende cada vez más a que así ocurra; pues bien, esta 'confusión' en el seno de la multiplicidad cuantitativa corresponde una vez más, por inversión, a la 'fusión' en la unidad primigenia". Y poco después: "Así, en razón de la extrema oposición que existe entre una y otra, tal confusión de los entes en la uniformidad aparece como una siniestra y 'satánica' parodia de su fusión en la unidad."

El proceso de progresiva descualificación e indistinción al que alude Guénon repetidas veces, y que coincide con una cuantificación –reducción a la pura cantidad- y con un descenso hacia el polo substancial del ser, coincide con la concepción substancialista del yo humano y con la indeterminación originada en la auto referencia, que ya hemos dado como estructura profunda de la mentalidad moderna y que volveremos a considerar más adelante.

Por su parte, el autor italiano Julius Evola dedicó un capítulo de su libro El Misterio del Grial al proceso de inversión de la mentalidad tradicional en la mentalidad moderna a propósito de la naturaleza de la masonería. Según este autor, la organización

en cuestión es ejemplo de la inversión pura y simple de una herencia iniciática tradicional en el racionalismo moderno. La esencia de esta inversión radica en la atribución al hombre vulgar de la cualidad que sólo corresponde al iniciado. En lenguaje metafísico, esta atribución viene a coincidir con la concesión al yo de la dignidad infinita del Sí Mismo, por más que el autor no toque aquí directamente este tema: "Ya en la llamada secta de los iluminados de Baviera tenemos un ejemplo típico de la inversión de tendencias, a la que hace poco hemos aludido. Ello resulta del mismo cambio experimentado por el término 'Iluminismo', que, en su origen, estuvo relacionado con la idea de una iluminación espiritual superracional, pero que, sucesivamente, poco a poco, se hizo, por el contrario, sinónimo de racionalismo, de teorías de la 'luz natural', de antitradición. A este respecto, se puede hablar de un uso falseado y 'subversivo' del derecho propio del iniciado, del adepto. El iniciado, si es verdaderamente tal, puede colocarse más allá de las formas históricas contingentes de una tradición particular (...); finalmente, puede reivindicar para sí la dignidad de un ser libre, porque se ha desligado de los vínculos de la naturaleza inferior, humana. Del mismo modo, los libres son también los semejantes, y comunidad (sic) puede se concebida como una confraternidad. Pues bien, hasta materializar, laicizar y democratizar estos aspectos del derecho iniciático y traducirlos en términos individualísticos, por haber sufrido los principios-base de las ideologías subversivas y revolucionarias modernas (sic). La luz de la mera razón humana sustituye a la iluminación y da origen a las destrucciones del libre examen y de la crítica profana".

Haciendo una referencia a Los Protocolos de los Sabios de Sión, con cuya autenticidad, sin embargo, no se compromete aquí, escribe: "El presunto Imperio es sólo la suprema concretización de la religión del hombre terrestrizado, que se ha convertido en última razón de sí mismo y que tiene a Dios por enemigo". Esta conversión del hombre terrestre en última razón de sí mismo es, evidentemente, una consecuencia de la atribución al ser humano finito de las cualidades del Sí Mismo infinito, atribución de la que se desprende, como luego veremos, el ateísmo militante.

Por su parte, Coomaraswamy se aplica en distinguir el verdadero Yo (Atman, Sí Mismo) del yo de la individualidad finita del que, haciendo una crítica al racionalismo de la concepción vulgar, niega la verdadera existencia: "Todas nuestras tradiciones metafísicas, sean la cristiana u otras, mantienen que 'hay dos en nosotros', este hombre y el Hombre en este hombre; y que esto es así es todavía una parte y parcela de nuestro lenguaje hablado en el cual, por ejemplo, la expresión 'control de sí mismo' implica que hay uno que controla y otro sujeto a controlar, pues sabemos que 'nada actúa sobre sí mismo'. De estos dos 'sí mismos', el hombre interior y el exterior, la 'personalidad' psicofísica y la Persona verdadera, está construido el compuesto humano de cuerpo, alma y espíritu. De estos dos, por una parte el cuerpo y alma (o mente), y por otra el espíritu, uno es mutable y mortal, el otro constante e inmortal; una 'deviene', el otro 'es', y la existencia del que no es sino que deviene, es precisamente una 'personificación' o 'postulación', puesto que no podemos decir de algo que nunca permanece lo mismo que 'es'. Y por necesario que pueda ser decir 'yo' y 'mío' para los propósitos prácticos de la vida cotidiana, nuestro Ego de hecho no es nada más que un nombre para lo que realmente es sólo una secuencia de comportamientos observados". Y más tarde: "No podemos tratar la doctrina del Ego extensamente; diremos solamente que, en cuanto al Maestro Eckhart y a los sufís se refiere, 'Ego, la palabra Yo no es adecuada para nadie excepto para Dios en su mismidad'". En la atribución de un yo real a la finitud radica para este autor el ser de lo satánico: "Es su orgullo (mâna, abhimâna, "oiema", "oiesis": opinión-de-sí-mismo, pago de sí mismo) la convicción satánica de su propia independencia (asmimâna, ahamkâra, el cogito ergo sum...)".

Por su parte, Frithjof Schuon, en su ensayo Castas y Razas nos recuerda que existe una dimensión diferencial y una

dimensión igualitaria de lo humano, legítimas ambas en la medida en que responden a dos aspectos de la realidad: "El sistema de las castas, como todas las instituciones sagradas, descansa en la naturaleza de las cosas o, más precisamente, en un aspecto de ésta, en una realidad, pues que (sic) no puede dejar de manifestarse en ciertas condiciones; la misma observación vale para el aspecto opuesto, el de la igualdad de los hombres ante Dios. En suma, para justificar el Sistema de castas, basta plantear la cuestión siguiente: ¿Existen la diversidad de calificaciones y la herencia? Si existen, el sistema de castas es posible y legítimo. Y lo mismo para la ausencia de castas, donde ésta se impone tradicionalmente: ¿Son iguales los hombres, no tan sólo desde el punto de vista de la animalidad, que no se discute, sino del de sus fines últimos? Es seguro, pues todo hombre tiene un alma inmortal; así pues, en alguna sociedad tradicional esta consideración puede prevalecer sobre la de la diversidad de calificaciones (...) No cabe imaginar mayor divergencia que entre la jerarquización hindú y el nivelamiento musulmán, y sin embargo, no hay en ello más que una diferencia de énfasis...". Después de esta diferenciación de niveles, Schuon arremete contra el igualitarismo moderno: "La uniformización moderna, que hace que el mundo se estreche cada vez más, parece poder atenuar las diferencias raciales, al menos en el plano mental y sin hablar de las mezclas étnicas, y esto no tiene nada de sorprendente si se piensa que esta civilización uniformizadora está en las antípodas de una síntesis por arriba, es decir, que se funda únicamente en las necesidades terrenas del hombre".

Aquí tenemos de nuevo el tema del igualitarismo moderno en su uniformización de lo múltiple como inversión de la unidad trascendente. Creemos que queda con esto suficientemente expuesta la diferencia que existe entre este igualitarismo y la espiritualidad tradicional.

III. Filosofía moderna e Igualitarismo

Hemos esbozado lo que podría ser una crítica al igualitarismo desde el lenguaje de la Tradición. Quisiéramos ahora introducirnos en el mismo tema con los métodos y la perspectiva de la filosofía moderna.

Al principio hacíamos radicar en la concepción substancial del yo humano la indeterminación que hay que buscar necesariamente para explicar el origen del igualitarismo: en efecto, sólo en la desconsideración de todas las determinaciones diferenciales puede fundarse el igualitarismo. Probablemente como un reflejo del fundamento Absoluto que es Atman y que se halla más allá de toda determinación finita, la razón discursiva tiende a poner en la indeterminación el fundamento de todo ente particular, y así se origina el concepto de substancia: la materia ("materia prima") es la substancia de los seres a los que accedemos por los sentidos exteriores y el yo es la substancia de la vida interna. La indeterminación substancial es la imagen invertida de la determinación universal de Atman. Parece estar en la naturaleza de la función causal de la razón discursiva el no satisfacerse jamás con determinaciones particulares, el que estas aparezcan como contingentes y carentes de razón suficiente en sí mismas. La razón suficiente debe buscarse legítimamente en la determinación universal. Ahora bien, la razón discursiva no contiene tal concepto, y como pretende constituirse en sistema cerrado, se ve obligada a poner como fundamento la pura indeterminación. Así nace el concepto de substancia como fundamento del ser. El origen del error igualitarista se encuentra, por tanto, en la ilegítima pretensión de la razón discursiva de ponerse como modelo cerrado. La importancia de este error aparecerá aún más clara en lo que sigue: es el mismo conato de la razón discursiva de encontrar en sí misma lo infinito el que la condena a producir una parodia de la infinitud en la vacía indeterminación del yo puro. Así se genera un infinito abstracto, lo que Hegel llamaba un "universal abstracto" o "negativo" que implica la confusión de la perfecta cualificación divina con la infinitud extensiva y numérica que nunca puede de hecho ser infinita sino sólo potencialmente, esto es, indefinida.

La razón discursiva, así como el mundo manifestado al que conviene, están incapacitados para la infinitud por la sencilla razón de que su ser, en cuanto manifestado, contiene una finitud constitucional. Para adquirir infinitud, la razón discursiva tendría que ser capaz de cerrarse a sí misma, esto es, de referirse a sí misma para fundamentarse. Ahora bien, esto es precisamente lo que no puede hacer. Y la causa es la siguiente. Está en la naturaleza de la razón discursiva el contener la dualidad referente/referido que puede aparecer en las formas de forma/materia, predicado/sujeto lingüístico, sujeto/objeto, etc., según la esfera epistemológica a la que estemos aludiendo. En virtud de esa división interna –que le presta su naturaleza finita-, la razón discursiva no puede referirse a sí misma, porque precisa de una materia ajena y previa sobre la que ejercer su función de referencia. La ausencia de esta materia o contenido, única situación en la que sería posible la auto referencia, deja al discurso en un formalismo vacío, es decir, cuando la razón discursiva intenta cazarse a sí misma sólo encuentra una cáscara vacía, pura indeterminación. Intente el lector decidir si la siguiente oración afirma verdad o mentir: "esta oración es falsa"

Es la famosa paradoja del mentiroso. Con todo, la indeterminación es igual de obvia en esta auto referencia sin contradicción: "esta oración es verdadera"

También aquí es imposible decidir sobre la verdad o falsedad del enunciado. La auto referencia está, pues, en el origen de las paradojas lógicas, la paradoja del conjunto de todos los conjuntos que no se contienen a sí mismos que descubrió Russel y otras similares que presentan la misma estructura auto referente que el Teorema de Gödel. Kurt Gödel desarrolló una demostración de que el modelo en el que Russell y Whitehead intentaron formalizar la aritmética resultaba incompleto: existía al menos un enunciado verdadero que no podía demostrarse, y ese enunciado era, desde luego, auto referente. El Teorema de Gödel puede considerarse la demostración de la incapacidad de la razón discursiva para cerrar su modelo. En los sistemas ideales, la auto referencia provoca indeterminación, pero, como ningún sistema real puede ser indeterminado, la auto referencia ha de ser imposible en ellos. Eso quiere decir que en la función mental de referencia no puede darse la verdadera auto referencia, o sea, que el yo es imposible. Ningún sujeto puede referirse a sí mismo, pensarse o captarse a sí mismo porque no captaría a la vez su captarse a sí mismo, y por tanto no se captaría verdaderamente como es en el momento de la captación. Manfred Frank, en un libro reciente, ha hecho una revisión de este problema –sin solución- en la historia de la filosofía contemporánea. Un gato no puede cogerse la cola y una conciencia no puede tener verdadera autoconciencia: podemos decir que necesitaría poder revolverse a velocidad infinita, y en ningún sistema real está permitida la velocidad infinita: en el sistema del universo físico, por ejemplo, y según la Relatividad restringida, no puede superarse la velocidad de la luz.

Por tanto, el yo como figura real en la mente finita es imposible. ¿Cómo es que existe el yo entonces? Creemos que sólo cabe una respuesta: nunca como figura real sino siempre como "estructura" ideal. La naturaleza ideal del yo explicaría que la Tradición hablase de un solo yo –Suprema Identidad- y su confusión con un ser real en la ideología moderna explicaría el postulado de la igualdad de una pluralidad indefinida de yoes. Los seres ideales no admiten multiplicidad: el Teorema de Pitágoras es uno y el mismo aunque esté escrito en mil pizarras. La confusión del yo con una estructura real implica un error "formalista", implica el creer que el referente puede tenerse a sí mismo como referido. El yo, pura relación consigo mismo, pura forma, al ser tenido por real desplaza el contenido real de la personalidad humana –sus determinaciones de sexo, raza, cultura, etc.- y la vacía sustituyéndola por una pura forma. El relleno de la forma con pura forma es lo que provoca la indeterminación –siempre "ideal"- y permite el igualitarismo.

La simple distinción de niveles, la articulación en instancias diferentes de lo real y lo ideal, de lo material y lo formal, permitiría deshacer los equívocos del igualitarismo. Cuando, con voluntad de equidad, decimos que todos los hombres

son iguales o todos los pueblos son iguales, no queremos decir que sean o deban ser materialmente iguales, sino, en el fondo, que cada uno es igual de importante para sí mismo que cualquier otro, aunque esa forma de la autoconciencia encierre en cada caso un contenido muy diferente: la forma de la auto referencia se ejecuta en cada caso sobre una materia diferente; la presencia de esa materia impide el error formalista y la indeterminación aunque, lógicamente, impide a la vez que la auto referencia sea verdadera como real.

La auto referencia parece el fenómeno distintivo de nuestra cultura: no sólo la encontramos en el yoísmo, o en las paradojas lógicas, o en Gödel, Escher, Bach; está también en las relaciones de incertidumbre de Heisenberg, en la especulación bursátil, en las expectativas económicas autoconfirmadas, en el formalismo de la democracia liberal. Está por doquier. Es la gran falacia de la espiritualidad moderna y a la vez el límite definitivo de una cultura construida sobre la pretensión de la razón discursiva de cerrarse sobre sí misma soltando todo contenido finito, en una parodia de la verdadera infinitud. Es la figura madura del racionalismo moderno. Pero el intento de la razón discursiva de cerrarse sobre sí misma en el bucle de auto referencia implica un dejar de lado el contenido real finito al que esta razón tiene necesariamente que estar referida; implica, en consecuencia, una desatención de la finitud real y su substitución por la pura forma. Cuando este vaciado se ha realizado sobre el concepto del hombre, aparece el yoísmo y, con él, el igualitarismo. Ahora bien, el sello del yo pretendido real no sólo desconsidera el contenido real finito del hombre, sino que además impide tenazmente la evolución hacia el verdadero Yo como se manifiesta en la Suprema Identidad. Por esta razón se habla en todas las tradiciones espirituales de la necesidad de la aniquilación del yo como etapa imprescindible para la realización espiritual.

Esperamos que esta introducción del problema en lo términos de la filosofía moderna haya servido para demostrar la posibilidad de acercarse a la Tradición con estos medios: jamás será posible acceder con el discurso al verdadero núcleo de la espiritualidad, en la medida en que éste se halla más allá de todas las limitaciones de la razón finita, pero si se tiene en cuenta que la razón discursiva, incapaz de cerrarse positivamente, sí es, con todo, capaz de cerrarse negativamente, esto es, de comprender sus límites, no hay nada extraño en que sea posible un tratamiento fecundo de este problema en los términos de la Lógica y la filosofía modernas.

IV. Conclusión

El modelo yoísta, sobre el que está construida toda la ideología moderna y con ella nuestras instituciones sociales, es una enorme falacia racionalista. No es el resultado perfeccionado, racionalizado o secularizado de la herencia de la tradición espiritual, sino más bien su imagen invertida. Eso no significa, sin embargo, que no conserve un ápice de la verdad espiritual originaria: la Tradición misma nos advierte que nada puede subsistir si no contiene la presencia de la verdad en algún sentido y en alguna medida. El igualitarismo moderno es la imagen invertida, pero es la imagen de la Suprema Identidad. En el sentimiento igualitarista existe sin duda una reminiscencia del anhelo espiritual original, por muy desviado que haya sido, por paradójicas y desastrosas que resulten sus consecuencias.

La ideología de la modernidad sólo podrá ser superada si se asume, respeta y mejora la verdad que existe en ella, y la única manera de hacerlo es restituirla a su fuente originaria. Si el modelo del yo puro, libre, igual y supremo ha proporcionado un paradigma ideológico a la ordenación política y jurídica, universal y fácilmente inteligible, elegante, formal y de apariencia racional, un perfeccionamiento no podrá venir de cualquier formulación particular, contingente, voluntarista o arbitraria. Sólo un paradigma igualmente universal, pero de racionalidad superior, se constituirá en posibilidad de un verdadero paso adelante. En la constatación de que el racionalismo moderno ha fracasado y de que su fracaso amenaza la racionalidad misma, debilitada ante la oscilación hacia el irracionalismo,

puede ser oportuno el proponer que se tome en consideración la doctrina de la espiritualidad tradicional. Es muy posible que la única alternativa a la igualdad universal sea la Suprema Identidad. El ideal de la infinitud del yo real quizá no pueda ser substituido más que por el ideal de la evolución espiritual hacia el Yo trascendente; en la medida en que esta evolución es siempre personal y libre, este ideal se convierte en garantía de la libertad más profunda; el ideal de universal equidad que pueda encerrar el igualitarismo es expresado en su forma correcta por la Suprema Identidad; pero, además, estas formulaciones, al atenerse al orden real de las cosas, se verán libres de efectos paradójicos: sabrán hacer un sitio a los derechos de la finitud.

Por este camino tal vez lleguemos algún día a las verdades del sentido común; a entender, por ejemplo, que lo equitativo no es que todos –en igualdad material- calcemos el mismo número de zapato, sino –en igualdad formal- que cada uno calce el suyo. Podremos quizás entender en un sentido más correcto y más profundo la conocida prédica de San Pablo:

“Todos, pues, sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús. Porque cuantos en Cristo habéis sido bautizados, os habéis vestido de Cristo. No hay ya judío ni griego, no hay siervo o libre, no hay varón o hembra, porque todos sois uno en Cristo Jesús.” (Gálatas 3, 26-28).

© Hespérides, nº 2, especial dedicado a la Tradición.

Las falacias del igualitarismo

Carlos Alberto Montaner

Comienzo este artículo aludiendo al último tercio del siglo XVIII, cuando se forjó nuestro mundo contemporáneo desde el punto de vista político, jurídico, y, en gran medida, económico.

Parto de la base de que seguimos siendo hijos de la Ilustración y del pensamiento de hombres como John Locke, Montesquieu, el irreverente Voltaire y tal vez, sobre todo, del ejemplo de la revolución americana.

Las ideas que pusieron en circulación, el Estado que entonces diseñaron –autoridad limitada, poderes que se equilibran, constitucionalismo, partidos que compiten, alternancia en el poder, propiedad privada, mercado– y las actitudes que preconizaron para sustituir al viejo régimen absolutista –meritocracia y competencia– mantienen todavía una vigencia casi total.

Hoy no sólo las 30 naciones más exitosas del planeta se comportan, más o menos, con arreglo a ese modelo de Estado, sino resulta evidente que los países que abandonan los sistemas dictatoriales, generalmente opresivos y estatistas, como la URSS y sus satélites, tratan de desplazarse en la dirección del tipo de gobierno creado por los estadounidenses.

Esa subordinación nuestra a una cosmovisión bicentenaria no debe sorprendernos. Al fin y a la postre, todavía viven en nosotros, y le dan forma y sentido a nuestros juicios críticos, numerosos aspectos de las ideas de Platón o Aristóteles o los milenarios principios morales del judeocristianismo.

Igualitarismo, desigualdades y darwinismo psicológico

En consonancia con esta observación, me atrevo a afirmar que el gran debate intelectual de Occidente en los dos últimos

siglos gira en torno a las desigualdades económicas y a los diferentes desempeños de los individuos y, por tanto, de las sociedades.

Cuando en 1776 Adam Smith publica*La riqueza de las naciones*está intentando explicarse cómo y por qué ciertos países, y especialmente Gran Bretaña, han conseguido abandonar la pobreza.

La aparición de la obra coincide exactamente con la divulgación de la*Declaración de Independencia de Estados Unidos* escrita por Thomas Jefferson, donde se establece la igualdad esencial de todos los hombres. Dice el texto en uno de sus párrafos fundamentales:

"Sostenemos como evidentes por sí mismas dichas verdades: que todos los hombres son creados iguales; que son dotados por su Creador de ciertos derechos inalienables; que entre estos están la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad; que para garantizar estos derechos se instituyen entre los hombres los gobiernos, que derivan sus poderes legítimos del consentimiento de los gobernados".

Pero en ese fragmento tan conocido del famoso documento, radican los dos elementos que constituyen la médula del problema. Por una parte,*todos los hombres son creados iguales*, mas por la otra, todos tienen derecho a*la búsqueda de la felicidad.*

Sólo que la felicidad es un estado anímico absolutamente subjetivo. Una persona puede encontrar la felicidad orando en el desierto, vestida de harapos, como los anacoretas, o puede hallarla en un palacete rodeado de riquezas materiales.

Puede sentirse feliz y*realizado*trabajando intensamente en pos de ciertos objetivos filantrópicos, o, de lo contrario, dedicado al ocio, a la contemplación o la vida lúdica. Todo depende de sus valores y de las necesidades psíquicas y emocionales que posea.

Precisamente, una de las causas del fracaso de las dictaduras totalitarias, y de los inmensos perjuicios que generan, ya sean las de inspiración marxistas, o las fascistas, sus primas hermanas ideológicas, radica en que la clase dirigente en esos regímenes se arroga el derecho a definir para todas las personas cuáles son las características de la felicidad y cómo cada uno debe vivir para poder encontrarla.

No hay malestar mayor para cualquier ciudadano que sufrir la arrogancia de unos funcionarios, dueños de la verdad absoluta, empeñados en negarnos lo que disfrutamos y exigirnos lo que detestamos, imponiéndonos sus gustos y preferencias en todos los órdenes de la existencia y en todos los aspectos de la conducta, hasta tejer una camisa de fuerza social en la que, como suelen decir en los paraísos socialistas en una frase teñida por la melancolía:*todo lo que no está prohibido, es obligatorio.*De ahí que en esos Estados no hay felicidad posible.

En ellos, buscar la felicidad propia, que es la única que existe, generalmente conduce a uno de los cuatro destinos que los Estados totalitarios les deparan a los ciudadanos*desadaptados*: la muerte, la cárcel, el exilio o la marginación social.

Vale la pena, en este punto, consignar la primera falacia del igualitarismo:

El reconocimiento de que todas las personas tienen los mismos derechos no implica que obtengan, y ni siquiera que deseen, los mismos resultados. Los Estados que tratan de uniformar los resultados, aunque estén llenos de buenas intenciones, lo que provocan es una profunda infelicidad en los ciudadanos sujetos a esas arbitrarias imposiciones.

Ante esta afirmación, no faltan quienes alegan que hay algo instintivo en la especie humana que nos lleva a rechazar las diferencias en los modos y niveles de vida, especialmente cuando contemplamos personas rodeadas de riquezas frente a otras que apenas pueden alimentarse.

En realidad, puede admitirse que, en efecto, existe un rechazo instintivo, pero no exactamente de los grados de riqueza, sino de la forma de adquirirla.

Se sabe, por experimentos con primates, esos parientes nuestros tan cercanos, que cuando la recompensa que reciben por la misma conducta es diferente, el chimpancé agraviado enseña los colmillos y manifiesta su inconformidad.

Por ejemplo, a dos chimpancés se les enseña a la vez el mismo comportamiento y a cada uno se le da como premio dos plátanos cuando hacen correctamente lo que se les pide. Pero si, cuando repiten el*truco*, uno recibe los dos plátanos y el otro sólo uno, el que recibe la menor recompensa suele protestar.

Es posible, pues, hablar de una oscura pulsión hacia la justicia a la que llamaremos*instinto*, pero se basa en el agravio comparativo de premiar a alguien arbitrariamente.

De alguna manera, el fin del absolutismo y de la clase aristocrática responde a esa búsqueda instintiva de la equidad, pero la verdadera equidad no estaba fundada en el reparto igualitario de los bienes materiales, sino en la obtención de recompensas y distinciones como consecuencia de los méritos basados en el conocimiento, el trabajo, la eficacia, y la competencia entre personas y empresas.

La idea, muy norteamericana, de que nadie estaba por encima de la ley y nadie, por lo tanto, merecía privilegios, había arraigado en el corazón del nuevo Estado gestado por los padres fundadores, al extremo de prohibir constitucionalmente la aceptación de rangos aristocráticos.

Habían llegado a formular ese principio por razones éticas más que económicas, pero lo cierto es que inesperadamente ahí estaba el núcleo central del fenómeno del desarrollo y la prosperidad crecientes: meritocracia y competencia.

Nadie reparó, o a nadie le importó, que ambos factores, tanto la meritocracia como la competencia, no sólo inevitablemente generaran desigualdades, sino que ésas eran las causas del éxito.

La meritocracia crea un orden social que premia y distingue a los que más saben, a los que mejor hacen su trabajo, a quienes cumplen las reglas con más probidad. La meritocracia establece la supremacía de los mejores, lo que suele traducirse en un mayor reconocimiento general y, por supuesto, en más bienes materiales.

Ese orden social crea lo que en la cultura inglesa llaman*ganadores*y*perdedores*, pero es posible que, cuando los triunfos no están fundados en el capricho ni en la arbitrariedad, sino en el talento y el esfuerzo objetivo de las personas, la aceptación de esa jerarquía también responda a nuestros instintos.

Al fin y al cabo, todos sabemos que dentro de nuestra psiquis se enfrentan dos tendencias no siempre conciliables: por una parte están las fuerzas centrípetas que nos unen al grupo (distintas formas de tribalismo, como el nacionalismo o el vínculo afectivo a equipos deportivos), y de la otra, las fuerzas centrífugas que nos llevan a tratar de fortalecer nuestro yo para destacar nuestra individualidad y alejarnos del grupo.

Esa fuerza centrífuga nos conduce a competir con los demás y, cuando es extrema, cuando es patológica, se hace insoportable y la llamamos*narcisismo.*

Para el narcisista, el otro ha desaparecido y la única función de los demás seres humanos es ponerse a su servicio. Quien no lo hace es una especie de traidor. El narcisista carece de empatía y por eso es insoportable.

Por la otra punta del asunto, cuando la autoestima es muy baja, el individuo sufre. Se siente inferior a las personas que lo rodean y ello le causa un hondo malestar psicológico.

De ahí que podamos consignar otra falacia del igualitarismo:

No es verdad que instintivamente las personas tiendan a procurar la igualdad. Si hay, realmente, una urgencia natural, ésta nos lleva a destacarnos, a tratar de triunfar, a competir y a superar a los otros. Y este fenómeno, que pudiéramos calificar como*darwinismo psicológico*, está en la raíz del desarrollo de las sociedades, aunque dé lugar a desequilibrios y desigualdades. Tratar de ahogarlo, como suelen hacer en las sociedades totalitarias, es una receta segura para la infelicidad individual y para el fracaso colectivo.

El sueño americano y las desigualdades

Uno de los conceptos que mejor resume esta realidad es el que englobamos tras la

frase *"el sueño americano"*. En rigor, pudiéramos sustituir esa expresión por otra más larga y más clara como "el deseo natural de toda persona razonable y laboriosa a mejorar su nivel de vida con su propio y legítimo esfuerzo".

En el pasado hubo un*sueño argentino*, cuando cientos de miles de inmigrantes europeos se desplazaron al mayor y acaso mejor dotado de los países hispanoamericanos.
También hubo un*sueño cubano*, especialmente entre 1902 y 1930. En ese periodo, la inmigración europea, casi toda española, prácticamente duplicó a la población nacional originalmente censada en millón y medio de nativos.

Y, hasta hace poco, pudo hablarse de un*sueño español*, dado que en el curso de poco más de una década casi un millón de hispanoamericanos volvieron a su vieja casa cultural en busca de un mejor destino.

Pero observemos de cerca ese impulso: el inmigrante busca oportunidades para*separarse*del nivel social al que pertenece en su tribu de origen.

La audacia y ese fuego interior que lo lleva a dejarlo todo, y a veces hasta jugarse la vida en una balsa, en una patera, o colocándose en manos de un coyote, por lograr un mejor destino para él y para su familia, es una verdadera declaración de principios contra el igualitarismo.

Ese emigrante quiere ser distinto, quiere sobresalir. Va a Estados Unidos porque no se trata de un sueño, sino de una realidad: él sabe que si trabaja duro y cumple las reglas, logra integrar los niveles sociales medios del país.

No es un sueño: es un pacto no escrito. Un pacto abierto que lo autoriza a pensar que sus hijos, mejor educados y con total dominio del idioma, pueden ascender por la amistosa ladera social del único país que conozco en el que los inmigrantes, nacidos en el exterior, aunque hablen el inglés con cierto acento extranjero, a base de esfuerzo y talento, pueden escalar las más altas posiciones en la esfera pública, como ha sido el caso de Henry Kissinger, del exsenador Mel Martínez o del exgobernador de California Arnold Schwarzenegger.

Es el caso, también, en la esfera privada de, triunfadores antológicos como Roberto Goizueta, un exiliado cubano que presidió con un éxito extraordinario a Coca-Cola, la empresa emblemática del capitalismo norteamericano, o George Soros, el magnate financiero nacido en Hungría y ciudadano de Estados Unidos, alguien capaz de estremecer el mercado o sacudir países con sus compras y ventas de acciones, valores o monedas.

La falacia de los defensores del igualitarismo, quienes, paradójicamente, dicen ser pro-inmigrantes, es obvia:

Por definición, los inmigrantes son los mayores adversarios del igualitarismo. Quieren ser diferentes a la sociedad y al grupo que dejaron en su país de origen. Quieren escalar por la ladera económica. Buscan mejores condiciones de vida y reconocimiento social. Es absurdo percibir a los inmigrantes como *pobres* que buscan ayuda pública. Lo que procuran es oportunidades para, precisamente, escapar de la manada.

La torcida ética del igualitarismo

Durante milenios, y muy especialmente desde la entronización del cristianismo en Occidente, fue muy frecuente la crítica a quienes detentaban el poder económico.

En esencia, la crítica a los poderosos se basaba en dos consideraciones: la idea de que la riqueza no se expandía y el comercio de bienes y servicios era una especie de suma-cero. Lo que uno ganaba, otro lo perdía.

La segunda consideración tenía más fundamento. Desde el surgimiento de estructuras sociales complejas como consecuencia del desarrollo de la agricultura, aparecieron los privilegios y las dignidades.

La clase dirigente, esto es, el jefe, los guerreros y los chamanes, extraían unas rentas abusivas de los campesinos mediante la violencia y la coerción.

Era natural sentir esas obligaciones como algo profundamente injusto.

Cuando se incrementaron la producción artesanal y, en consecuencia, el número de comerciantes, todos situados en*burgos*o centros urbanos, los privilegios se acentuaron.

Estos factores económicos pactaron con la clase dirigente y crearon lo que el Premio Nobel de Economía Douglass North llama "sociedades de acceso limitado".

El dinero de los productores sostenía a los poderosos y el favor de los poderosos incrementaba el dinero de los productores. Era difícil entrar en ese círculo vicioso –nunca mejor dicho– de los*ganadores.*

Esa fórmula (que todavía perdura en la mayoría de los países del planeta) duró, precisamente, hasta que en Estados Unidos, sin proponérselo, echaron las bases de un modelo diferente de Estado, basado en la igualdad de derechos, la competencia y la meritocracia.

En Estados Unidos los privilegios eran mal vistos y todos debían colocarse bajo el imperio de la ley y la autoridad de la Constitución. Ganar con ventaja era censurable y, muchas veces, constituía un delito.

No obstante, lo que cambió poco fue el juicio moral sobre quienes poseían la riqueza y los que nada tenían.

La visión ética siguió siendo la que se empleaba para juzgar a las*sociedades de acceso limitado*, sin advertir que comenzaban a forjarse (sigo con la denominación de Douglas North), *sociedades de acceso abierto*en las que el desempeño económico brotaba, en gran medida, del esfuerzo y la responsabilidad individuales.

En español se abrió paso una palabra cargada de censura: había que transferir fondos a los*desposeídos*. Es decir, a las personas a las que los otros, de alguna manera, les habían usurpado sus posesiones.

Por supuesto, era humanamente correcto a ayudar a quienes tenían grandes necesidades, pero el planteamiento estaba teñido por la culpabilidad, como si los que nada tenían fueran las víctimas de los que habían creado y acumulado riquezas.

No entendían algo que José Martí, el más ilustre de todos los cubanos, explicó en su prólogo a un libro del autor Rafael Castro Palomino a fines del siglo XIX. Cito:

"Pero los pobres sin éxito en la vida, que enseñan el puño a los pobres que tuvieron éxito; los trabajadores sin fortuna que se encienden en ira contra los trabajadores con fortuna, son locos que quieren negar a la naturaleza humana el legítimo uso de las facultades que vienen con ella".

Se estableció entonces la idea de que la manera*justa* de rescatar a los pobres de su miseria era mediante las transferencias constantes de los poderosos a los menesterosos.

Pero lo perjudicial de esas transferencias no era, obviamente, que se usaran para ayudar a los pobres a superar su inferioridad económica mediante el aprendizaje o el apoyo a iniciativas empresariales, como sucede con los microcréditos, algo generalmente muy positivo, sino que, en muchos casos, especialmente en América Latina, se convirtieron en instrumentos de los partidos políticos populistas para fomentar el clientelismo, con lo cual se perpetuaba el problema en lugar de solucionarlo.

El PRI mexicano, tras ejercer el poder durante siete décadas, mantenía en la pobreza, una pobreza agradecida, todo hay que decirlo, a más del 50% de la población que era, por cierto, donde obtenía su mayor respaldo electoral.

Algo no muy diferente a lo que sucede en Venezuela, donde la popularidad de Hugo Chávez se sostiene en los sectores D y E de la población, los más pobres, cooptados mediante una estrategia fatal de asistencialismo.

En todo caso, el fenómeno del*transferencismo*ha hecho metástasis hacia otras zonas de la convivencia y hoy afecta a las relaciones internacionales.

El esquema de pensamiento es similar: de la misma manera que muchas personas creen que la pobreza de un vasto sector de la sociedad se debe a la riqueza de unos pocos, son legiones quienes suponen que la riqueza de las naciones poderosas es producto de la

explotación de las más débiles, lo que dicta la necesidad de establecer transferencias internacionales para paliar este incalificable atropello.

En Naciones Unidas hasta se ha fijado un porcentaje fijo del Producto Bruto Nacional para cumplir con ese deber: el 0.8%.

En realidad, esas transferencias, manejadas entre burocracias públicas, sirven de muy poco. En la década de los sesenta del siglo pasado América Latina, dentro de la llamada*Alianza para el progreso*, se tragó treinta mil millones de dólares sin resultados apreciables.

Y esto fue verdad incluso dentro del campo socialista, donde se suponía que la planificación centralizada manejara mejor los recursos: sólo la pequeña Cuba fagocitó entre 60 y 100 mil millones de dólares de subsidio soviético –depende del economista que saque la cuenta- durante los treinta años que la Isla figuró como un satélite de Moscú.

La falacia de la política de transferencias, defendida por los partidarios del igualitarismo, es inocultable:

Las transferencias de quienes tienen a quienes no tienen, ya sean personas o países, no alivian la pobreza, sino tienden a convertirla en un problema crónico. Y la razón más evidente es que esos recursos los utilizan las clases políticas dirigentes para amaestrar conciencias y llenar estómagos agradecidos.

Por otra parte, las transferencias poseen un potencial factor de disgregación cuando los donantes sienten que son esquilmados por los donados. Ese fenómeno lo vemos en la Unión Europea, donde un número creciente de electores de países como Alemania u Holanda prefiere terminar con la alianza antes que continuar subsidiando a sociedades que tienen actitudes diferentes hacia el trabajo y la responsabilidad individual.

Esos electores piensan, con cierta razón, que si los griegos desean vivir como los suecos, deben trabajar como ellos y no esperar que un flujo constante de transferencias los indulte del enorme esfuerzo, disciplina y buen gobierno que ello requiere.

La desigualdad y la competencia

Otro de los caballos de batalla de los partidarios del igualitarismo es la desconfianza en la competencia y en el progreso. Desconfían de la producción extranjera porque, supuestamente, destruye puestos de trabajo nacionales.

Es curiosísimo que quienes suelen calificarse como*progresistas* suelen ser quienes con mayor virulencia se oponen a los cambios tecnológicos y a los avances de la ciencia, basados en la hipótesis, a veces cierta, de que sustituyen mano de obra.

No en balde, las sociedades dominadas por esos*progresistas*son las que menos*progresan*.

La verdad es que el progreso, al menos en una primera etapa, siempre genera perdedores.

La imprenta acabó con miles de copistas que devengaban su salario escribiendo a mano, pero poco a poco fueron sustituidos por los obreros de artes gráficas.

La luz eléctrica casi liquida la enorme industria de las velas y las cererías, mas aceleró todos los procesos productivos, modificó los horarios de trabajo y creó miles de nuevas actividades.

Es tan obvio que el progreso termina por beneficiarnos a todos, aunque a corto plazo perjudique a algunos, que no vale la pena continuar dando ejemplos.

Pero el progreso se sostiene, precisamente, en la desigualdad y en el desequilibrio. Esa es su naturaleza.

Hay espíritus inquietos, desiguales, que se proponen hacer nuevas cosas, o hacer las viejas cosas de manera diferente. Suelen ser individuos creativos, rompedores, que traen cierto benévolo desasosiego a nuestra convivencia.

Joseph Schumpeter hablaba de la destrucción creadora del mercado. Los consumidores e inversionistas, con sus recursos y sus preferencias, destruían y construían empresas constantemente.

Tenía razón. Y no era un fenómeno perverso, sino beneficioso. Es así como mejor se asigna el capital y, al cabo, como más rendimiento produce, más empresas genera, y con ellas más puestos de trabajo.

Hace unos días, nada menos que*Kodak*se declaró en bancarrota. La destruyeron la tecnología digital y los teléfonos*inteligentes*que son, además, cámaras de fotografía. *Kodak*no supo o no pudo adaptarse a los tiempos modernos.*Newsweek* tampoco, y con esa revista cientos de diarios de papel y numerosas editoriales han cerrado sus puertas.

Internet es una especie de gigantesco tornado que arrasa y absorbe todo lo que se le acerca: periódicos, libros, música, escuelas, radio, televisión. Todo. Esos formidables cambios, naturalmente, conllevan altibajos. Dislocan la producción y la remuneración de los agentes económicos.

Pero también explican las diferencias de ingresos. Quienes han tenido la suerte o la visión de formar parte de las actividades preferidas por el mercado, que suelen ser las de tecnología punta, reciben mayores beneficios.

Por eso prosperan muchos individuos y muchas empresas más allá de la media. Y por eso, cuando en una sociedad proliferan este tipo de empresas, no sólo el enriquecimiento individual y colectivo es ostensible: también disminuyen las diferencias que separan a quienes tienen más de quienes tienen menos.

La principal razón que explica por qué el*Coeficiente Gini*de los países escandinavos o de Suiza es más*justo*que el de las naciones latinoamericanas o africanas, no radica en el alto nivel de impuestos que pagan los ciudadanos de esos países, sino por la calidad del tejido empresarial que poseen, hecho que posibilita el pago de salarios altos. De donde se deduce y desmiente otra falacia proclamada por los igualitaristas:

Si lo que se desea es reducir las abismales diferencias que existen en nuestros países entre los que tienen más y los que tienen menos, la fórmula es desarrollar un tejido empresarial complejo y moderno, con alto valor agregado, como ha hecho Israel, por ejemplo, la nación que más empresas incuba y genera de acuerdo con su población, lo que implica darle una gran importancia a la tecnología y a la ciencia.

Termino con una observación inevitable: no hay que luchar para que todos dispongan del mismo modo de vida. Eso es contraproducente, contra natura, empobrecedor. Hay que luchar para que las personas tengan una educación y una información adecuadas. Hay que inducir el comportamiento individual responsable para crear ciudadanos convencidos de que una de sus tareas y obligaciones es sostener al Estado, y no que el Estado los sostenga a ellos.

La calidad de una sociedad, en suma, no se mide por el grado de igualdad que exista entre sus miembros, sino por las posibilidades de vivir y crear riquezas en libertad sin necesidad de la asistencia colectiva. Se mide, en suma, por las posibilidades que tienen los ciudadanos de buscar en ellas la felicidad individual.

Aquellos Estados que se ven obligados a asistir a una parte sustancial de los ciudadanos, y no sólo a los que están objetivamente incapacitados, no son Estados benevolentes y generosos, sino Estados fallidos precipitados a la violencia, el atraso, el desorden y la crispación creciente de la sociedad.

Eso es lo que nos ha enseñado la historia.

La naturaleza subversiva del igualitarismo

El Emboscado

El humanismo constituyó el fundamento de la modernidad, siendo el igualitarismo la esencia de dicho fenómeno que, en el ámbito de la filosofía, sentaría las nuevas bases que posteriormente buscarían su proyección en el plano político y social.

La ruptura con el universo espiritual y divino al que dio lugar el humanismo, hizo que el hombre pasara a ser el centro del universo y su referente último. Se rompió, entonces, la relación analógica entre el mundo divino y el humano, de manera que se le sustrajo al hombre su dimensión divina, la cual perdió su carácter concreto de realidad natural. La fractura que se produjo entre ambos órdenes conllevó la absolutización de lo humano, y con ello la secularización del mundo y la sociedad, lo que significó, en definitiva, la reducción de la realidad a categorías humanas fruto de la actividad cognoscitiva del hombre.

Frente al idealismo objetivo precedente, por el cual la realidad física no era más que la derivación de una realidad objetiva de carácter espiritual, el humanismo dio paso al idealismo subjetivo, para el cual el mundo únicamente existe como representación producida por la actividad cognoscitiva del hombre.

Si previamente el orden del mundo humano había descansado sobre una realidad objetiva y trascendente de carácter no-humano, siendo la Verdad su máxima expresión sobre la que, como principio rector, se fundaba y organizaba la vida en la tierra, el advenimiento del humanismo situó ese principio *in interiore homine*, con lo que la Verdad fue reducida a categorías humanas perdiendo con ello su naturaleza original.

La relativización de la Verdad como principio absoluto supuso el tránsito del conocimiento fidedigno al verosímil, basado en las hipótesis y, por tanto, en la opinión humana. Subjetivizada y humanizada la Verdad, el conocimiento se limitó a lo sensorial, por cuanto negó cualquier realidad o instancia superior que no tuviera su origen en el pensamiento humano y que no fuera resultado de su propia experiencia. Esto supondría, en último término, negar la posibilidad de conocer la esencia de las cosas, entendida como realidad ideal de carácter independiente, inmutable y absoluto que engendra y rige la realidad física. Todo el conocimiento partiría necesariamente de la experiencia que proveen los sentidos, de modo que nada es cognoscible en su naturaleza, en su propia esencia.

Inevitablemente estos nuevos planteamientos abocaron al materialismo, el cual terminaría imponiéndose como concepción del mundo, pues el hombre y la realidad quedaron desde entonces reducidas y limitadas a su plano físico y puramente material.

Como consecuencia de todo lo anterior, y profundamente ligado a la emergente filosofía humanista, se produciría la implantación del igualitarismo como nueva categoría que, a partir de entonces, pasaría a regir todo el pensamiento moderno operando como nódulo central de la propia modernidad. Y ello fue así en la medida en que el humanismo instituyó en el plano filosófico la unidad del género humano, pasando a ser concebido el hombre de forma abstracta, como producto de la conciencia humana, al presuponer en este la existencia de una naturaleza inalienable común a todos los hombres.

El resultado fue la igualación interior de los hombres, pues se les redujo al mínimo común denominador que representa el hecho abstracto de ser simplemente hombres. El hombre dejó de existir como persona, es decir, como portador de una naturaleza particular que le confería unas determinadas capacidades que lo hacían apto para desempeñar una labor concreta, la cual era integrada funcionalmente en la

sociedad como un servicio que le prestaba; desde ese momento se convirtió en un individuo cuyo sentido y lugar en el mundo no viene dado por sus disposiciones innatas, que le proporcionaban clara conciencia de lo que era, sino por su derecho de poder ser, a nivel de principio, todo lo que cualquier otro pueda también ser, estableciéndose como única diferencia aquella que es conquistada por el propio "esfuerzo" y "mérito".

Se ejerció una nivelación social con la implantación de iguales derechos y deberes, lo cual refleja la destrucción de un orden fundado sobre las cualidades diferentes de los hombres, para establecerse una organización de la sociedad en la que el hombre, en tanto individuo, se diferencia de los demás según aquellos logros que le reportan una mejor posición económica en la estructura social.

Rota la identidad que a nivel ontológico existía entre lo que el hombre era y lo que hacía, como individuo, se vio obligado a dotarse de una razón de ser y, por tanto, a construirse a sí mismo a partir de aquellas creaciones que ha venido dando a nivel social, intelectual y moral con las que poder proveer de un contenido y significado al movedizo Yo empírico, que ha sido despojado de su naturaleza particular y, con ella, de su propia personalidad que lo hacía cualitativamente diferente.

El tipo de libertad que ha emergido con la modernidad se corresponde perfectamente con las premisas igualitarias a partir de las que ha sido definido el hombre. La libertad moderna se entiende de forma uniforme y abstracta, por cuanto es el resultado de la implantación de una igual moral social que se ha impuesto a todos en la misma medida. Es un tipo de libertad que está orientada hacia lo útil e individual con el propósito de posibilitar la construcción de uno mismo. Se trata de una libertad negativa, de no dependencia, por la que el hombre se hace a sí mismo en conformidad con sus individuales aspiraciones, emprendiendo acciones movidas siempre por factores temporales y particulares.

El hombre ya no es considerado propiamente como un ser social sino como un individuo, al igual que la sociedad no se concibe ya como una realidad superior a la suma de sus partes, sino por el contrario como suma gregaria de individuos. Cada cual persigue la consecución de sus propios intereses y apetencias, el orden social a través de sus leyes se ocupa de encauzar la actividad de los hombres. La consecuencia lógica de una situación así es la existencia de luchas intestinas en el seno de la sociedad, provocadas por las pretensiones de supeditar lo social a lo individual. Se genera así un contexto estructural de explotación en el que el conjunto de la sociedad es sometida a los intereses individuales de una minoría, lo que desarrolla diferentes conflictos internos en los que la riqueza suele constituir el principal motivo de división y enfrentamiento.

El individualismo conlleva la despersonalización del hombre que, en el contexto histórico actual, se desenvuelve en los parámetros económicos impuestos por el mercado, asumiendo una mentalidad y una cultura consumista que lo abocan a una forma de vida efímera y superficial. Esclavo de ideales comerciales y de los diversos estereotipos promovidos por la publicidad, es un simple consumidor al que se inducen permanentemente nuevas necesidades, lo que conlleva su completa alienación y su vaciado interior, disolviéndose así en la pseudocultura dominante que enmascara la opresión económica a la que es sometido, al mismo tiempo que provee de importantes beneficios económicos a los explotadores. De esta manera se afianza en el plano material el igualitarismo, pues se expresa como la extensión de un único estilo de vida que contribuye a la homogenización de la población mundial.

Como reacción a este pujante individualismo hicieron su aparición los diferentes totalitarismos que, inspirados por el mismo ideal igualitario, procedieron a la instauración del colectivismo agudizando aún más la despersonalización del hombre y, simultáneamente, profundizando el proceso de decadencia en curso. La supeditación completa del individuo a la colectividad tiene como principal objetivo la abolición de las contradicciones internas, las luchas intestinas que socavan la cohesión social. Se trata, pues, de una unidad que es

impuesta desde lo externo por un poder político materialista que únicamente sabe hacerse valer a sí mismo por medio de la fuerza.

Se parte, directa o indirectamente, de la premisa de que todos los hombres son iguales, variando en cada régimen político la forma particular bajo la cual se manifiesta dicho axioma, lo que supone la conservación de una libertad indiferenciada a la vez que se trunca toda autonomía, procediendo a afianzar la igualación interior de los hombres que, a su vez, termina proyectándose exteriormente con la completa subordinación al Estado. En estos contextos todos los hombres son iguales por el simple hecho de pertenecer a una clase social, a una raza, una nacionalidad, etc., abocando al hombre a la condición de un instrumento al servicio de alguna de estas realidades. El Estado es, entonces, una estructura política inerte, externa, que se presenta como un fin en sí mismo, como entidad laica sublimada y divinizada que actúa según criterios materialistas en función de los que orienta y organiza la sociedad.

El hombre ha tenido siempre la necesidad de contar con realidades universales que le sirvieran de marco de referencia, que le permitieran integrar la dimensión individual en un contexto más vasto, necesidad que se agudizó con la ruptura con el mundo divino del que con anterioridad había recabado los universales que habían organizado su vida. Evidentemente, los nuevos universales tuvieron su origen en la conciencia humana y, por influjo de la corriente igualitarista que inauguró el humanismo, tendieron a constituir una secularización de los universales precedentes pero bajo una forma materializada.

El *complejo de Dios* en el hombre produjo el humanismo, que hizo del propio hombre el principal universal de la nueva era a la que dio comienzo, instalándose como marco de referencia para el mundo. A este nuevo proceso le siguió un descreimiento hacia toda verdad que no tuviera su origen en el propio hombre, por lo que sólo aquello que derivara de su experiencia tras haber sido previamente filtrado por la razón, puede llegar a establecerse como verdad universal.

La distinción antitética entre sujeto y objeto, establecida por el pensamiento humanista, implantó el dualismo en torno al que toda la filosofía moderna pasaría a desarrollarse. La atribución al hombre de una naturaleza inalienable que, posteriormente, se concretaría en las formas apriorísticas inherentes a la conciencia, daría lugar a la aparición de los grandes universales modernos. Sobre esto se asentarían todas las formulaciones morales y filosóficas que constituirían los cimientos teóricos de las sucesivas declaraciones universales hasta llegar a la actual declaración de los derechos humanos.

Los universales, como nuevas certidumbres establecidas por el hombre, no son más que la sublimación, en un nivel abstracto y filosófico, del principio igualitarista que los inspira. Su falsa universalidad reside en que, en esencia, no se trata de universales sino de particulares, pues han sido un producto intelectual de la conciencia humana, la cual carece de cualquier valor objetivo por sí misma. Es así como hace su aparición el universalismo que, como fenómeno moderno basado en premisas igualitaristas, aspira a la homogeneización de la humanidad universalizando lo particular. Prueba de todo esto es el expansionismo occidental que, basándose en sus propios universales, aspira a universalizar lo que tiene de particular, caracterizado en este caso por su visión del mundo y el estilo de vida al que va asociado.

Los universales modernos son una completa inversión de los universales que les precedieron, cuyo origen se encontraba en una realidad objetiva trascendente y no-humana. A esta diferencia cabe sumarle otra, aquella por la que la Verdad, como realidad superior y universal, contiene en sí misma lo particular, siendo lo particular la expresión concreta de dicho principio que se manifiesta bajo una forma espacial, temporal e históricamente determinada. Por el contrario, los universales modernos, fruto de la opinión de los hombres pero disfrazados con los ropajes de la Verdad, son realidades

particulares que se han universalizado y que persiguen reducir todos los demás particulares a las formas concretas de esa realidad particular que se ha erigido en universal. Esto es, ni más ni menos, que el proceso homogeneizador al que ha dado lugar la globalización.

Tras todo esto se descubre que lo que hoy, en los tiempos modernos, se conoce como verdad es, sencillamente, la opinión de los hombres que opera como instrumento de poder a su servicio, de manera que esta depende de quien la cuente. Así, quien posea el poder establecerá la forma por la cual deba interpretarse la verdad, de manera que todos los demás la interpreten de la misma forma. Por esta razón, en nombre de la verdad se justifican determinados hechos históricos, se ejerce la dominación, la explotación y la opresión.

El proceso de decadencia al que ha arrastrado el humanismo con su antropocentrismo, ha llevado a la actual civilización al más obtuso hipersubjetivismo. La consecuencia de esto ha sido el completo descreimiento por parte del hombre moderno, quien ya no cree en la existencia de la verdad. No considera que esta exista, al menos, como realidad objetiva más allá de la voluntad humana, por lo que su conocimiento se ha vuelto inaccesible, pues se encuentra sometida a diferentes interpretaciones que responden a las pretensiones de cada cual por acceder al poder.

El proceso disolvente de la modernidad ha puesto fin a los universales, ya que todos ellos se considera que tienen su origen en el hombre, incluso aquellos universales premodernos que inspiraron la vida en el mundo han sido reducidos a categorías humanas, siendo vaciados del contenido y significado que los hacía legítimos por sí mismos.

El nihilismo es la parada final del proceso de decadencia. El igualitarismo ha hecho que toda idea, todo punto de vista, al tener un origen humano tengan también un valor relativo ya que todos los hombres son iguales, de forma que todas las ideas concebidas por ellos son igual de válidas. En esta situación la vigencia de universales se convierte en tarea imposible, y con ello se genera una falta de sentido, porque sin universales no existen tampoco valores supremos ni un referente estable y permanente en función del cual el hombre pueda y deba conducirse en la vida. A partir de aquí todo está permitido.

El existencialismo, como expresión última del nihilismo en el ámbito filosófico, refleja claramente el vaciamiento del mundo y la toma de conciencia del sinsentido al que ha conducido la modernidad, y más concretamente el relativismo del igualitarismo. De este modo el mundo únicamente existe como representación creada por el hombre, habiéndole introducido diferentes propiedades que por sí mismo no tiene. Esto genera, inevitablemente, una experiencia particular del mundo que la hace tan relativa como cualquier otra.

El resultado final es un completo voluntarismo, pues para el hombre el mundo y la vida no tienen más sentido y justificación que aquello que este quiera. Las filosofías del nihilismo centran toda su atención en torno al individuo y acentúan el carácter disolvente del igualitarismo, pues socavan permanentemente cualquier posibilidad de establecer un universal, un Absoluto, que rija la vida individual y colectiva del hombre.

El igualitarismo instaura el relativismo en todos los ámbitos y esferas de la vida humana. Asimismo, desprovee al hombre y al mundo de cualquier sentido. Es el fundamento de las sociedades abiertas en las que el humanismo, como base filosófica, rechaza todas las formas de Absolutos no compatibles con la individualidad. La centralidad del individuo, la ausencia de teleología global en la acción y la racionalidad que conduce al hombre en la búsqueda de su máximo beneficio, son los principales rasgos de un tipo de sociedad que tiende a mundializarse.

La naturaleza subversiva del igualitarismo queda manifiesta con la perpetuación de la esencia del presente, tanto a través de la conservación con la que se aspira a salvaguardar estructuras del pasado ya superadas, o cristalizándose bajo

formas nuevas con las que continúa manifestándose. Las “revoluciones” modernas contribuyen a que se mantenga tal estado de cosas, pues todas ellas han sido llevadas a cabo bajo el crisma del igualitarismo y no han supuesto una ruptura definitiva con la esencia del presente. Este hecho ha impedido que la revolución, como proceso de vuelta al origen, se haya desarrollado empujando lo que está cayendo, acelerando el proceso de disolución que conduzca al mundo hasta el punto catártico con el que se de lugar a un nuevo comienzo.

Los verdaderos revolucionarios son, entonces, aquellos que, de una manera u otra, tengan como objetivo la instauración y universalización del Absoluto, de la Verdad como principio rector sobre el que fundar y organizar la vida en la tierra. Esto se resume en la aspiración de poner fin al igualitarismo, para afirmar la natural desigualdad de los hombres cuya razón de ser se encuentra en el servicio a la sociedad y en la satisfacción de sus necesidades. Esto significa restituir en el hombre la dimensión divina que le corresponde. Los revolucionarios son, en definitiva, los enemigos de la sociedad abierta.

Igualitarismo y las elites

Murray N. Rothbard

La supuesta verdad manifiesta de la igualdad

*U*na de las más grandes glorias de la humanidad es que, a diferencia de otras especies, cada individuo es único y, por lo tanto, insustituible; cualesquiera sean las semejanzas y los atributos comunes entre los hombres, son sus diferencias las que nos llevan a honrar, celebrar o deplorar las cualidades o acciones de una persona en particular1. Es esta diversidad, esta heterogeneidad de los seres humanos uno de los atributos más destacados de la humanidad. Esta heterogeneidad fundamental es lo que hace más curioso el penetrante ideal moderno de la "igualdad". Pues "igualdad" significa "equivalencia" -- dos entidades son "iguales" si y sólo si son la misma cosa. X = y sólo si son idénticas o son dos entidades que son lo mismo en algún atributo. Si x, y y z son "iguales en longitud", eso significa que cada una de ellas es idéntica en longitud, por ejemplo 1 metro. Entonces, la gente sólo puede ser "igual" en tanto es idéntica en algún atributo: por lo tanto, si Smith, Jones y Robinson miden cada uno 1,80 m de altura, entonces son "iguales" en altura. Pero excepto en esos casos especiales las personas son heterogéneas y diversas, es decir, son "diferentes". La diversidad y, por lo tanto, la desigualdad son entonces hechos fundamentales de la raza humana. De manera que, ¿cómo explicamos la casi universal adoración contemporánea en el templo de la "igualdad", tanto así que prácticamente ha borrado otros fines y principios éticos? Y encabezando este culto han estado filósofos, académicos y otros líderes y miembros de las elites intelectuales, seguidos por la tropa entera de "formadores de opinión" de la sociedad moderna, incluyendo expertos, periodistas, ministros,

maestros de escuelas públicas, consejeros, asesores de relaciones humanas y "terapeutas". Y sin embargo, debería ser casi evidentemente claro que el esfuerzo en búsqueda de la "igualdad" viola flagrantemente la naturaleza esencial de la humanidad y que, por tanto, sólo se puede perseguir, mucho menos intentar lograr, mediante el uso extremo de la coacción.

La veneración actual de la igualdad es, de hecho, una noción reciente en la historia del pensamiento humano. Entre filósofos o pensadores prominentes, la idea apenas existía antes de mediados del siglo XVIII; si era mencionada, sólo se hacía como objeto del horror y la burla2. La naturaleza profundamente anti-humana y violentamente coactiva del igualitarismo fue claramente mostrada en el altamente influyente mito clásico de Procrustes, quien forzaba a los viajeros a acostarse en una cama y si eran muy largos les cortaba aquellas partes del cuerpo que sobresalían, mientras que a los que eran más pequeños les estiraba las piernas. Por eso se le daba el nombre de Procrustes [el estirador] 3.

Uno de los pocos filósofos modernos críticos de la igualdad argumentó que podemos preguntar si un hombre es tan alto como otro o podemos, como Procrustes, buscar establecer al respecto la igualdad entre todos los hombres4. Pero nuestra respuesta fundamental a la pregunta de si existe igualdad en el mundo real debe ser, claramente, que no y cualquier intento de "establecer la igualdad" sólo puede desencadenar las grotescas consecuencias de cualquier esfuerzo Procrusteano. Entonces, ¿cómo no vamos a considerar el ideal Procrusteano de la igualdad como nada más que monstruoso y antinatural? La siguiente pregunta lógica es ¿por qué Procrustes elige perseguir tal inhumano objetivo y que sólo puede guiarnos a desastrosos resultados?

En el contexto del mito griego, Procrustes sólo persigue un descabellado objetivo "estético", supuestamente siguiendo su propia estrella personal, respecto a que cada persona sea precisamente igual en longitud a la de su cama. Y aun así, este tipo de argumento nulo, esta suposición blanda de que el ideal de la igualdad no necesita justificación es endémica entre los igualitarios. Así, el argumento del economista chicaguense Henry C. Simmons a favor de un impuesto sobre la renta progresivo era que para él la desigualdad de ingresos era claramente maligna y horrible5. Presumiblemente, Procrustes podría haber usado el mismo tipo de "argumento" en cuanto a la "horrible" naturaleza de la desigualdad de alturas, si se hubiese molestado en escribir un ensayo promoviendo su programa igualitario particular. De hecho, muchos escritores suponen que la igualdad es y debe ser el fin supremo de la sociedad y que apenas si necesita algún argumento de apoyo, ni siquiera un frágil argumento de estética personal. Robert Nisbet estaba y todavía está en lo correcto cuando escribió, hace dos décadas, que es evidente que (...) la idea de la igualdad será soberana en lo que queda de este siglo en prácticamente todos los círculos relacionados con las bases filosóficas de la política pública (...) En el pasado, las ideas unificantes tendían a ser de naturaleza religiosa. Ciertamente hay señales de que la igualdad se está transformando en un aspecto sagrado entre muchas mentes hoy en día, que está adquiriendo rápidamente un carácter dogmático, al menos entre muchos filósofos y científicos sociales6.

El sociólogo de Oxford A. H. Halsey, de hecho, era incapaz de imaginarse ninguna razón, además de 'malevolencia', por la que alguien debiera oponerse a su programa igualitario. Presumiblemente esa "malevolencia" sólo podría ser diabólica7.

¿"Igualdad" en qué?

Examinemos ahora el programa igualitario más cuidadosamente: ¿exactamente qué es lo que se debe hacer igual? La respuesta vieja o "clásica" era que debían ser los ingresos monetarios. Se suponía que los ingresos monetarios debían hacerse iguales.

Superficialmente, esto parecía de cajón, pero rápidamente surgieron graves dificultades. Así, ¿los ingresos iguales deberían ser por persona o por hogar? Si las esposas no trabajan, ¿debería el ingreso aumentarse proporcionalmente? ¿Debería

forzarse a trabajar a los niños para que estén bajo el manto de la "igualdad", y de ser así, a partir de qué edad? Además, ¿no es tan importante la riqueza como el ingreso anual? Si A y B cada uno gana 50.000 $ anuales, pero A posee un patrimonio total de 1.000.000 $ y B no posee casi nada, sus iguales ingresos no reflejan en nada una igualdad de posición financiera 8 . Pero si a A se le cobran impuestos más altos debido a esta acumulación, ¿no es esta una penalización extra al ahorro? ¿Y cómo se deben resolver estos problemas?

Pero, aun si dejamos de lado el problema del patrimonio y nos enfocamos en los ingresos, ¿acaso pueden ser igualados realmente los ingresos? Desde luego, el ente a ser igualado no puede ser simplemente el ingreso monetario. El dinero es, después de todo, sólo un papel, una unidad de cuenta, de manera que el elemento a ser igualado no puede ser un mero número abstracto, sino que deben ser los bienes y servicios que pueden ser comprados con ese dinero. El igualitario mundial (y sin duda el verdadero igualitario no puede detenerse en la frontera nacional) no se preocupa con igualar totales monetarios, sino poder de compra real. De manera que si A recibe un ingreso de 10.000 Dracmas anuales y B gana 50.000 florines, el igualitario tendrá que averiguar cuantos florines son en realidad iguales a un dracma en poder de compra, antes que pueda blandir su hacha igualadora correctamente. En pocas palabras, lo que los economistas llamar ingreso "real" y no meramente ingresos monetarios es lo que debe ser igualado para todos.

Pero una vez que el igualitario ha aceptado enfocarse en ingresos reales, se ve atrapado en una maraña de problemas ineludibles e insolubles. Pues, un gran número de bienes y servicios no son homogéneos y no pueden ser replicados para todos. Uno de los bienes que un griego puede consumir con sus dracmas es vivir o pasar un buen tiempo en las Islas Griegas. Este servicio (de disfrutar continuamente de las Islas Griegas) está inevitablemente prohibido para el húngaro, para el estadounidense y para todo el resto del mundo. Similarmente, cenar regularmente en un café al aire libre en la ribera del Danubio es un estimable servicio fuera del alcance de todos los que no vivimos en Hungría.

¿Entonces, cómo se deben igualar los ingresos reales en todo el Mundo? ¿Cómo pueden ser medidos, mucho menos comparados con otros servicios de la ubicación por el igualitario, el disfrute de las Islas Griegas o las cenas en el Danubio? Si yo soy nebrasqueño y las manipulaciones con las tasas de cambio supuestamente han igualado mis ingresos con un húngaro, ¿cómo se compara vivir en Nebraska con vivir en Hungría? El panorama empeora cuando se contempla. Si el igualitario considera que el disfrute del Danubio es de alguna manera superior al paisaje de Omaha o de una granja en Nebraska, ¿exactamente basándose en qué va a gravar el igualitario al húngaro y a subsidiar al resto del mundo? ¿Cómo va a medir en términos monetarios el "valor de cenar en el Danubio"? Obviamente, los estrictos rigores del orden natural le previenen, a pesar de lo mucho que le gustaría hacerlo, mover físicamente el Danubio y parcelarlo equitativamente entre todos los habitantes del planeta. ¿Y qué de la gente que prefiere los paisajes y la vida en una comunidad de granjas nebrasqueñas al ajetreo de Budapest? ¿Quién, entonces, debe ser gravado, quién subsidiado y con cuánto?

Quizás en medio de la desesperación, el igualitario puede retroceder a la visión que la ubicación de cada quien refleja sus preferencias y que, por lo tanto, podemos simplemente suponer que la ubicación puede ser despreciada en la gran reordenación igualitaria. Pero así como es verdad que virtualmente cualquier lugar es amado por alguien, también es cierto que algunas ubicaciones son altamente preferidas a otras. Y el problema de la ubicación ocurre dentro, así como entre países. Es un hecho generalmente aceptado por los residentes, así como por forasteros envidiosos, que el área de la Bahía de San Francisco está mucho más cerca al Paraíso Terrenal -por el clima y la topografía- que, digamos, Virginia Occidental o Hoboken, Nueva Jersey. ¿Por qué es entonces, que estos oscuros forasteros no se mudan hacia el área de la Bahía? En primer lugar, muchos de ellos lo han hecho, pero para otros es

prohibitivo por el hecho de su tamaño relativamente pequeño, lo cual (entre otras muchas restricciones impuestas por el hombre, tales como leyes de zonificación) limita severamente las oportunidades de migración. Así que, en nombre del igualitarismo, ¿deberíamos pechar con un impuesto especial a los residentes del Área de la Bahía y de otros determinados puntos paradisíacos, para reducir sus ingresos psíquicos de disfrute y luego subsidiar al resto de nosotros? ¿Y qué de verter subsidios en Áreas Sombrías especialmente designadas como tales para, nuevamente, intentar igualar los ingresos reales? ¿Y cómo se supone que el gobierno igualador va a determinar cuánto ama la gente en general - y con más razón cada residente individual- vivir en el Área de la Bahía y cuánto ingreso negativo sufren por vivir en, digamos, Virginia Occidental o Hoboken? Obviamente, no le podemos preguntar a los varios residentes cuánto aman u odian los lugares donde viven, pues los residentes de cualquier área, desde San Francisco hasta Hoboken, tienen todos los incentivos para mentir --para apurarse a proclamar cuánto desprecian el lugar en el que viven.

Y la ubicación es sólo uno de los ejemplos más obvios de bienes y servicios heterogéneos que no pueden ser igualados a lo largo de la nación o el mundo.

Además, aun si la riqueza y los ingresos reales fueran igualados, ¿cómo se igualarían a las personas, sus habilidades, culturas y rasgos? Aun cuando la posición monetaria de cada familia fuese la misma, ¿acaso no nacerían los niños en familias con naturalezas, habilidades y cualidades muy diferentes? ¿No es eso --para usar un notorio término igualitario-- "injusto"? Entonces, ¿cómo puede hacerse a las familias iguales, es decir, uniformes? ¿No tiene una "injusta" ventaja un niño que nace dentro de una familia culta, inteligente y sabia, sobre el niño que nace en un hogar deshecho, ignorante y "disfuncional"? El igualitario debe, en consecuencia, presionar más y proponer, tal como lo han hecho muchos teóricos comunistas, la nacionalización de todos los niños al nacer, y su crianza en guarderías legales y estatales idénticas. Pero, ni siquiera así se puede lograr el objetivo de la igualdad y la uniformidad. El molesto problema de la ubicación seguirá en pié y una guardería estatal en el Área de la Bahía, aunque sea igual en todos los demás aspectos a una ubicada en las tierras remotas del centro de Pensilvania, todavía disfrutará de inestimables ventajas, o como mínimo, diferencias inerradicables respecto a las otras guarderías. Pero aparte de la ubicación, la gente --los administradores, niñeras, profesores dentro y fuera de los varios campamentos-- serán todos diferentes, dándole así al niño una experiencia inevitablemente diferente y desbaratando la búsqueda de la igualdad para todos.

Desde luego, lavados de cerebro apropiados, burocratización y la robotización y banalización del espíritu en los campamentos estatales pueden ayudar a reducir a todos los profesores y niñeras, así como a los niños, a un denominador más común, pero diferencias y ventajas inerradicables seguirán existiendo.

Y aun si, para propósitos del argumento, podemos asumir igualdad general de ingresos y patrimonio, otras desigualdades no sólo seguirán existiendo, sino que en un mundo de ingresos iguales, serán más evidentes e importantes a la hora de evaluar a la gente. Diferencias de posición, diferencias de ocupación y diferencias en la jerarquía laboral y, en consecuencia, en status y prestigio se harán más importantes, ya que el ingreso o el patrimonio ya no serán calibres para juzgar o clasificar a la gente. Las diferencias de prestigio entre médicos o carpinteros, o entre ejecutivos y obreros, se harán más acentuadas. Por supuesto, el prestigio laboral puede ser igualado eliminando completamente toda clase de jerarquía, aboliendo todas las organizaciones, corporaciones, grupos voluntarios, etc. Todo el mundo será entonces igual en rango y en poder de decisión. Las diferencias en prestigio sólo podrían ser eliminadas entrando en el paraíso marxista y aboliendo toda especialización y división del trabajo entre ocupaciones, de manera que cada quien haría de todo. Pero en ese tipo de economía, la raza humana se extinguiría con rapidez impresionante9.

La nueva elite coactiva

Cuando confrontamos al movimiento igualitario, comenzamos a encontrar las primeras contradicciones prácticas, no ya lógicas, en el programa mismo: que sus promotores más resaltantes no están para nada en las filas de los pobres y oprimidos, sino que son profesores de Harvard, Yale y Oxford, así como otros líderes de las clases sociales privilegiadas y las poderosas elites. ¿Qué tipo de igualitarismo es este? Si se supone que este fenómeno encarna la presunción masiva de una culpa liberal, entonces es curioso que no vemos a muy pocos de esta auto-flagelante elite desprendiéndose de sus bienes materiales, prestigio o condición para ir a vivir humildemente y anónimamente entre los pobres y desposeídos. Todo lo contrario, no parecen tropezar ni un paso en su escalada hacia la riqueza, la fama y el poder. En cambio, invariablemente se regodean en felicitaciones a sí mismos y a sus similares colegas de la elevada moral en la que se han envuelto a sí mismos.

Quizás la respuesta a este acertijo reside en nuestro viejo amigo Procrustes. Como ningún par de personas es uniforme o "igual" en ningún sentido en la naturaleza, o en los resultados de una sociedad libre, para crear y mantener semejante igualdad es necesaria la imposición de una poderosa elite armada con el devastador poder de la coerción. Pues el programa igualitario claramente requiere de una poderosa elite gobernante para empuñar las formidables armas de la coerción y hasta del terror necesario para operar el torno Procrusteano: para tratar de forzar a todo el mundo al molde igualitario. Por lo tanto, al menos para la elite gobernante, no hay "igualdad" aquí; sólo vastas desigualdades en poder, toma de decisiones e, indudablemente, de ingresos y patrimonio también.

Así, el filósofo inglés Anthony Flew señala que el ideal procrusteano tiene, como está destinado a tener, la más poderosa atracción para aquellos que juegan o esperan jugar en el futuro partes prominentes o provechosas de la maquinaria de aplicación [del programa igualitario]. Flew nota que este ideal procrusteano es la ideología unificadora y justificadora de una clase ascendente de asesores políticos y de profesionales del bienestar público, agregando significativamente que estas son todas personas al mismo tiempo involucradas en el negocio de hacerla cumplir [la ideología igualitaria] y que le deben a ellos sus avances pasados y futuros10.

Que la consecuencia necesaria del programa igualitario es la decididamente no igualitaria creación de una despiadada elite fue reconocido y adoptado por el sociólogo inglés marxista-leninista Frank Parkin. Parkin concluye que El igualitarismo parece necesitar de un sistema político en el que el estado es capaz de mantener a raya aquellos grupos sociales u ocupacionales que, en virtud de sus destrezas, o atributos personales o educativos, de otra forma podrían reclamar una parte desproporcionada de las recompensas de la sociedad. La manera más efectiva de mantener dichos grupos a raya es negando el derecho a organizarse políticamente, o de otra manera, socavar la igualdad social. Presumiblemente este es el razonamiento bajo el caso Marxista-Leninista por un orden basado en la dictadura del proletariado11.

¿Pero como es que Parkin y su clase igualitaria nunca parecen darse cuenta que este asalto explícito sobre la "igualdad social" conlleva a grande desigualdades en poder, autoridad para tomar decisiones e, inevitablemente, en ingresos y patrimonio? De hecho, ¿por qué esta pregunta aparentemente obvia nunca es planteada entre ellos? ¿Podría ser que detrás de esto hay hipocresía o simplemente engaño?

La ley de hierro de las oligarquías

Una razón por la cual un programa político igualitario debe conducir a la instalación de una nueva elite política coactiva es que las jerarquías y desigualdades en el poder de decisión son inevitables en cualquier organización humana que logra cualquier grado éxito en el logro de sus objetivos.

Robert Michels fue el primero en observar esta ley de hierro de las oligarquías, al ver a los partidos

socialdemócratas europeos a finales del siglo XIX, oficialmente comprometidos en la igualdad y la abolición de la división del trabajo y en la práctica siendo conducidos por una pequeña elite gobernante. Y no hay nada --fuera de las fantasías igualitarias-- malo con este hecho humano universal, o ley de la naturaleza. En cualquier grupo u organización va a surgir un núcleo de liderazgo de los más capaces, energéticos y comprometidos con la organización; yo conozco, por ejemplo, una pequeña, pero exitosa sociedad musical voluntaria en Nueva York. Aunque tiene una junta directiva electa anualmente por sus miembros, el grupo ha sido gobernado por años por la benevolente pero absolutamente autocrática mano de su presidente, una dama altamente inteligente e innovadora y que, aunque tiene empleo a tiempo completo en otro lugar, es capaz y está dispuesta a dedicar una gran cantidad de tiempo y energía a la organización. Hace algunos años algunos descontentos retaron su liderazgo, pero el reto fue derrotado fácilmente, ya que cada miembro racional estaba completamente convencido de que ella era absolutamente esencial para el éxito de la organización.

No sólo no hay nada malo con esta situación, sino que ¡bendito sea el grupo en el que ese tipo de persona existe y puede pasar a primera plana! De hecho, en organizaciones voluntarias o de mercado, la subida al poder de los más hábiles y eficientes --la "elite natural", en términos jeffersonianos-- tiene todo de bueno. El voto democrático --en su máxima expresión cuando los accionistas de una corporación votan proporcionalmente a la parte de los activos que poseen-- es sólo secundariamente útil como método para desplazar aristócratas naturales o "monarcas" caídos en desgracia, o en términos aristotélicos, que se han degradado de "monarcas" a "tiranos". El voto democrático, por lo tanto, es aun en su máxima expresión escasamente un bien primario, mucho menos un bien en sí mismo a ser glorificado o hasta divinizado.

Durante un período a mediados de los años 60, la Nueva Izquierda, antes de degenerar en Estalinismo y estrambótica violencia, estaba tratando de poner en práctica una nueva teoría política: la democracia participativa. La democracia participativa sonaba libertaria, pues la idea era que el gobierno de la mayoría --aun en una organización privada y voluntaria-- es "coercitivo" y que, por lo tanto, todas las decisiones de semejante organización deben ser despojadas de rasgos de dominio oligárquico. Cada miembro participaría entonces igualmente, y además, cada miembro tendría que dar su consentimiento para cada decisión. En cierto sentido, esta Regla de la Unanimidad presagió y era análoga a la Regla de la Unanimidad de James Buchanan y de la "economía del bienestar" de Pareto.

Un amigo mío daba clases sobre la historia de Vietnam en la Neo-Izquierdista Universidad Libre de Nueva York, originalmente una organización académica fundada por una joven pareja de sociólogos. La Universidad Libre se propuso gobernarse a sí misma sobre la base de los principios de la democracia participativa. El órgano de gobierno, la junta de la Universidad Libre, en consecuencia, consistía en el "personal" --la pareja de sociólogos-- además de cualesquiera estudiantes (quienes pagaban una modesta matrícula) o profesores (ad honorem) que se molestaran en asistir a las reuniones de la junta. Todos eran iguales, el personal fundador no era más poderoso que cualquier profesor o divagante estudiante. Todas las decisiones de la universidad eran tomadas por la junta, desde los cursos que se impartían, asignaciones de salones, hasta si la universidad necesitaba o no un trabajo de pintura y qué color se debía usar, nunca votando, sino siempre por consenso unánime.

Acá teníamos un experimento sociológico fascinante. No sólo --como era de esperarse-- muy pocas decisiones de cualquier tipo eran tomadas, sino que las "sesiones de la junta" se alargaban infinitamente, de manera que la sesión de la junta se expandió hasta convertirse en la vida misma --un tipo de situación sin salida sartriana. Cuando mi amigo salía de las perpetuas reuniones todos los días a las 5:00 p.m. para irse a casa, era entonces acusado de abandonar las sesiones y de esa manera

"traicionar al colectivo" y a la universidad al intentar vivir algún tipo de vida privada fuera de las reuniones. Quizás es esto lo que tienen en mente los actuales teóricos izquierdistas que exaltan la "vida pública" y las "virtudes cívicas": ¡el abandono de las vidas privadas a favor de las permanentemente flotantes y "cívicamente virtuosas" reuniones colectivas "de la comunidad"!

No nos debería sorprender mucho la revelación que la Universidad Libre de Nueva York no durara mucho. De hecho, rápidamente se degradó de una organización académica a la "enseñanza" de la astrología Neo-Izquierdista, cartas del tarot, gimnasia rítmica y pare usted de contar, a medida que todos los académicos huían del hombre común, o como una Ley de Gresham sociológica en plena acción. (En cuanto a la pareja fundadora, la mujer terminó en la cárcel por intentar sin éxito volar un banco, mientras que el hombre, cada vez más con ojos vidriosos, en una proeza de magia sociológica, se convenció de la noción que la única ocupación moral para un sociólogo revolucionario era la de reparador de radios.)

Durante ese período la teoría educacional Neo-Izquierdista también permeó universidades más ortodoxas a lo largo del país. En aquellos días, la doctrina no era tanto que la enseñanza debiera ser "políticamente correcta", la relación normal profesor-estudiante era malvada por ser inherentemente desigual y jerárquica. Como se supone que el profesor sabe más que el estudiante, entonces la forma de educación verdaderamente igualitaria y democrática, la forma de colocar al estudiante y al profesor en igualdad de condiciones es eliminar por completo el contenido de los cursos y sentarse en una rueda a discutir los "sentimientos" del estudiante. No sólo son los sentimientos en cierto sentido iguales, al menos en el sentido que los sentimientos de una persona no pueden ser considerados "superiores" a los de otra, sino que esos sentimientos son supuestamente los únicos temas relevantes para el estudiante. Un problema surgido de esta doctrina es, desde luego, ¿por qué deben los estudiantes, o mejor dicho sus largamente sufridos padres, pagar profesores calificados en el conocimiento de la economía, sociología, o cualquier otra cosa excepto en psicoterapia, para ponerse a charlar sobre los sentimientos del estudiante?

Institucionalizando la envidia

Como lo he discutido en otras ocasiones, al impulso igualitario, una vez concedida legitimidad, no se le puede apaciguar. Si los ingresos monetarios o reales son hechos iguales, o si hasta el poder de decisión es igualado, otras diferencias entre las personas se magnifican y se hacen irritantes para el igualitario: desigualdades en apariencia, inteligencia y así sucesivamente12. Sin embargo, hay un punto intrigante: hay desigualdades que nunca parecen indignar a los igualitarios, a saber, desigualdades de ingreso entre aquellos que proporcionan directamente servicios de consumo; notablemente atletas, actores de cine y televisión, artistas, novelistas, dramaturgos y roqueros. Quizás es esta la razón del poder persuasivo del famoso ejemplo "Wilt Chamberlain" de Robert Nozick en favor de los ingresos determinados por el mercado. Hay dos explicaciones posibles: (1) Que lo mismos igualitarios poseen estos valores de los consumidores y son, por lo tanto, considerados como legítimos, o (2) que excepto por los deportes, estos son campos reconocidos implícitamente como dominados hoy en día por formas de entretenimiento y arte que no necesitan de talento real. Las diferencias en ingresos son, por tanto, equivalentes a ganar la lotería y los que se ganan la lotería son universalmente alabados como "afortunados", sin asociarles envidia alguna por atributos superiores13.

El sociólogo alemán Helmut Schoeck ha señalado que el igualitarismo moderno es esencialmente una institucionalización de la envidia. Al contrario de sociedades exitosas o funcionales, en las cuales la envidia es considerada como un sentimiento vergonzoso, el igualitarismo establece una actitud dominante que la excitación de la envidia al manifestar alguna forma de superioridad es considerada como el mal mayor. O, como Schoeck lo pone, el más

elevado valor es la "elusión de la envidia" 14. De hecho, los anarco-comunistas explícitamente buscan la eliminación de la propiedad privada porque creen que ésta es causa de desigualdades y, por lo tanto, de sentimientos de "envidia" y por ellos, es "causa" de crímenes violentos contra aquellos que tienen más propiedad. Pero tal como Shoeck señala, entonces la igualdad económica no sería suficiente y debería ser seguida por la uniformidad obligatoria de apariencias, inteligencia, etc.15 Pero aun en el caso en que todas las diferencias entre individuos pudiesen ser erradicadas de alguna manera, agrega Schoeck, todavía persistiría un elemento irreductible: la mera existencia de la privacidad individual. Schoeck argumenta que si un hombre realmente hace uso de su derecho a estar solo, la molestia, la envidia y la desconfianza de sus conciudadanos serán estimuladas (...) Cualquiera que se aísle, que cierre las cortinas y pase algún tiempo fuera del rango de observación será siempre visto como un potencial hereje, un esnob, un conspirador16. Luego de unos comentarios graciosos sobre la sospecha del "pecado de la privacidad" en la cultura estadounidense, particularmente en la extendidad política de las "puertas abiertas" entre los académicos, Schoeck vira hacia el kibbutz israelí y a su amplia y excesivamente adorado filósofo, Martin Buber. Buber mantenía que para conformar una verdadera comunidad, los absolutamente iguales miembros del kibbutz debían tener acceso mutuo entre sí y estar dispuestos para los otros. Tal como Schoeck interpreta a Buber: una comunidad de iguales, donde nadie deba envidiar a nadie no está garantizada por la simple ausencia de posesiones, sino que requiere la posesión mutua, en términos puramente humanos (...) cada quien debe tener siempre para todos los demás y cualquiera que acapare este tiempo, su tiempo libre y su privacidad, se excluye a sí mismo.17

El nuevo igualitarismo grupal

Hasta ahora hemos estado discutiendo lo que podría llamarse el igualitarismo "clásico" o Antiguo, destinado a hacer a todos los individuos iguales en algún sentido, generalmente en ingresos o en patrimonio. Pero en años recientes todos hemos estado sometidos a un floreciente y acelerado Nuevo Igualitarismo, que enfatiza no que cada individuo debe ser igual, sino que los ingresos, el prestigio o el estatus de una aparentemente inacabable variedad de "grupos" deben ser hechos iguales entre sí.

A primera vista, podría parecer que el nuevo igualitarismo grupal es menos extremo y más realista que el viejo credo igualitario individualista. Pues, si cada individuo es realmente igual al resto en ingresos, patrimonio o estatus, entonces se sigue lógicamente que cualquier subconjunto de grupos de individuos será también igual. Desplazar el énfasis del igualitarismo individual hacia el grupal, por lo tanto, deberá implicar conformarse con un grado menos severo de igualdad. Pero esta conclusión confunde completamente el punto fundamental del igualitarismo, viejo o nuevo. Ningún igualitario espera jamás estar realmente en un estado de igualdad absoluta, ni mucho menos comienza su análisis desde ese punto de partida.

Quizás podemos ilustrar la verdadera naturaleza de la campaña por el igualitarismo y la relación entre el movimiento viejo y el nuevo, enfocándonos no en sus patentemente absurdos y autocontradictorios supuestos objetivos de igualdad, como normalmente se hace, sino en los medios necesarios para lograr dichos objetivos: a saber, la llegada al poder del aparato estatal procrusteano, la nueva elite coactiva. ¿Quiénes son la nueva elite procrusteana? Es decir, ¿cuáles grupos se necesitan para construir dicha elite? Por una extraña coincidencia, la composición de dichos grupos pareciera corresponder, casi uno a uno, con aquella gente que ha sido más entusiasta sobre el igualitarismo a través de los años: intelectuales, académicos, formadores de opinión, periodistas, escritores, la elite mediática, trabajadores sociales, burócratas, abogados, psicólogos, consultores personales y, especialmente para el siempre acelerado nuevo igualitarismo grupal, un auténtico ejército de "terapistas" y entrenadores de la sensibilidad. Además, desde luego, de ideólogos e investigadores para soñar y descubrir nuevos grupos que necesiten igualación.

Si estos grupos, de lo que muy informalmente podría llamarse la "inteligentsia" [la elite intelectual], son la fuerza que impulsa la personificación del viejo y el nuevo igualitarismo, ¿cómo espera esta minoría convencer a la mayoría del público de que le entregue en sus manos un aparato de poder despótico? En primer lugar, los intelectuales comienzan con una enorme ventaja, más allá de su relativa pequeñez en número: ellos son dominantes dentro de la "clase formadora de opinión" que intenta dar forma a la opinión pública y frecuentemente tiene éxito en esta tarea. Como es siempre el caso, el estado necesita el apoyo de la clase formadora de opinión para manipular el consentimiento del público. En el igualitarismo viejo, los potenciales gobernantes buscaban atraer hacia su campo, en primer lugar, a los aparentes beneficiarios del programa igualitario --los grupos de ingresos inferiores que serían recipientes de buena parte de la transferencia, o el desplume de los ricos (parte de la transferencia desde los ricos, por supuesto, iría hacia los cofres de la misma elite procrusteana, los intermediarios de la transferencia igualitaria de la riqueza). En cuanto a los saqueados ricos, estos serían inducidos a apoyar el sistema, persuadiéndolos de que deben arrepentirse de su "culpa" por ser más ricos que sus empobrecidos conciudadanos. La infusión de culpa es un camino clásico para persuadir a la rica víctima de entregar su riqueza sin ofrecer resistencia.

Por supuesto, cualquier éxito del programa igualitario antiguo llevó a una expansión del número, la riqueza y el poder de la nueva elite procrusteana, resultando en una definición cada vez menor de los ingresos de "los ricos" a ser saqueados y una cada vez mayor definición de "los pobres" a ser subsidiados. Este proceso ha estado muy claramente en funcionamiento en los Estados Unidos y en el mundo occidental durante el siglo XX. De estar confinado a los sectores de mayores ingresos, los contribuyentes del impuesto sobre la renta han descendido a los rangos de la mucho más numerosa clase media. Al mismo tiempo, el "nivel de pobreza" a ser subsidiado y consentido ha marchado constantemente hacia arriba, a medida que la "línea de pobreza" es constantemente aumentada y los subsidiados escalan desde los muy pobres, hacia los desempleados, hasta los más opulentos "trabajadores pobres".

Desde el punto de vista de los igualitarios, sin embargo, la debilidad del antiguo igualitarismo yace en que sólo tiene una categoría de beneficiario, "los pobres" comoquiera que se definan y una categoría de saqueados, "los ricos" (que ellos mismos sean beneficiarios notables siempre se esconde discretamente tras el manto del altruismo y la supuesta experticia. Que cualquier otro señale este punto es considerado poco caballeroso, o aun peor, que está envuelto en la muy despreciada "teoría de conspiración histórica")18.

A la luz de este análisis, examinemos el nuevo igualitarismo grupal. Como todos sabemos, los neo-igualitarios buscan grupos "oprimidos" que tengan menos ingresos, estatus o prestigiosos empleos que otros, quienes se convierten en los designados "opresores". En el izquierdismo clásico o marxismo, había sólo un supuesto "grupo oprimido", el proletariado. Entonces las esclusas fueron abiertas y las filas de los designados "oprimidos" o "víctimas acreditadas" han proliferado aparentemente sin límites. Comenzó con los oprimidos negros y luego, en rápida sucesión, había mujeres, hispanos, indígenas, inmigrantes, inválidos, los jóvenes, los viejos, los enanos, los muy altos, los gordos, los sordos, y así sucesivamente ad infinitum. El punto es que la proliferación es, de hecho, infinita. Cada individuo "pertenece" a una casi infinita variedad de grupos o clases. Tome, por ejemplo, al Sr. John Smith. Él puede pertenecer a un enorme número de clases, por ejemplo, a la de personas llamadas "Smith", personas llamadas "John", personas de 1,60 m de altura, personas de menos de 2 m de altura, personas que viven en Battle Creek, Michigan, personas que viven al norte de la línea Mason-Dixon, personas con un ingreso de..., etc. Y entre todas estas clases, hay un número casi infinito de permutaciones. Se ha llegado al punto de que la única "teoría" de la "opresión" necesaria es si alguno de esos grupos tiene

un ingreso, estatus o riqueza menor al de otros grupos. El grupo por debajo del promedio, cualquiera que éste sea, es entonces por definición "discriminado" y, por lo tanto, designado como oprimido. Mientras que cualquier grupo sobre el promedio es, por definición, el discriminador y, por consiguiente, nombrado opresor.

Cada nuevo descubrimiento de grupos oprimidos puede traerle a los igualitarios más partidarios en su búsqueda del poder y también crea más opresores para hacer sentir culpables. Todo lo que se necesita para conseguir siempre nuevas fuentes de opresores son datos [estadísticos] y computadoras y, por supuesto, investigadores del fenómeno --los investigadores mismos constituyendo felices miembros de la elite procrusteana19.

El encanto del igualitarismo grupal para la clase intelectual-tecnócrata-terapéutica-burocrática es, entonces, que proporciona una casi infinita y acelerada oferta de grupos oprimidos para unirse alrededor de los esfuerzos políticos igualitarios.

Entonces, hay muchos más potenciales partidarios que reunir alrededor de la causa que los que se podrían encontrar si sólo "los pobres" estuviesen siendo exhortados a buscar y promover sus "derechos". Y a medida que la causa se expande, desde luego, hay una multiplicación de los empleos y una aceleración del financiamiento mediante impuestos fluyendo hacia las arcas de la elite gobernante procrusteana, una característica nada accidental del esfuerzo igualitario. Joseph Sobran escribió recientemente que en el léxico actual "necesidad" es el deseo de la gente de saquear la riqueza de otros, "avaricia" es el deseo de estos otros de conservar el dinero que se han ganado y "compasión" es la función de aquellos que negocian la transferencia. La elite gobernante puede ser considerada la clase "compasiva profesional". Desde luego, es fácil ser visiblemente "compasivo" si otros son forzados a pagar las cuentas.

Esta aceleración del nuevo igualitarismo conlleva, relativamente rápido, a problemas esenciales. En primer lugar está lo que Mises llamaba "la agotamiento del fondo de reserva", es decir, los recursos disponibles para ser saqueados para pagar por todo esto. Como corolario, paralelamente a este agotamiento puede venir la reacción violenta, cuando los genuinamente oprimidos -los saqueados, aquellos que alguna vez William Graham Sumner llamó "El Hombre Olvidado"- puedan hastiarse, rebelarse y sacudirse las cadenas que han atado a este Gulliver y forzado a soportar las cada vez más pesadas cargas parasíticas.

La nueva elite igualitaria

Concluimos con una de las grandes paradojas de nuestro tiempo: que el poderoso y normalmente indiscutible grito por "igualdad" es conducido por el decididamente anti-igualitario objetivo de cabalgar sobre su espalda hacia el cada vez más absoluto poder político, un triunfo que desde luego convertiría a los mismos igualitarios en una elite gobernante en ingresos y en riqueza, así como en poder. Tras las dulces, pero patentemente absurdas, peticiones de igualdad se encuentra un deseo despiadado de colocarse a sí mismos al tope de la nueva jerarquía del poder. La nueva elite intelectual y terapéutica impone su dominio en nombre de la "igualdad". Tal como Antony Flew elocuentemente lo plantea: la igualdad sirve como la ideología unificadora y justificadora de ciertos grupos (...) el ideal Procrusteano tiene, como está destinado a tener, la más poderosa atracción para aquellos que juegan o esperan jugar en el futuro roles prominentes y provechosos dentro de la maquinaria de su aplicación20.

En una crítica brillante y mordaz de la actual ascendencia de los intelectuales liberales [socialdemócratas] de izquierda, el gran economista y sociólogo Joseph Schumpeter, escribiendo apenas durante la Segunda Guerra Mundial, señalaba que el capitalismo "burgués" de libre mercado del siglo XIX, al barrer las estructuras políticas aristocráticas feudales y al retar el rol "irracional" de la religión y las virtudes heroicas a favor del utilitarismo, tontamente logró destruir las defensas necesarias para su propio orden de libre mercado. Schumpeter lo plantea vívidamente: La

bolsa de valores es un pobre substituto para el Santo Grial. Schumpeter continúa:

La racionalidad capitalista no se deshace de impulsos sub o suprarracionales. Simplemente los hace salirse de sus cabales al eliminar las limitaciones de la tradición sagrada o semisagrada. En una sociedad que carece de los medios, e incluso la voluntad de guiarlos, dichos impulsos se rebelarán (...) De la misma manera que el llamado por credenciales utilitarias nunca ha sido dirigido a los reyes, señores y papas en un estado de ánimo judicial que aceptarían una respuesta satisfactoria, el capitalismo enfrenta su juicio ante jueces que ya tienen la sentencia de muerte en sus bolsillos. Dichos jueces dictarán esta sentencia, sin importar la defensa que puedan escuchar; el único logro que una defensa victoriosa quizás pueda producir es un cambio en la acusación.

El proceso capitalista, agrega Schumpeter, tiende a eliminar estratos protectores, a deshacer sus propias defensas, a dispersar las guarniciones de sus trincheras. Además, el capitalismo crea un estado de ánimo crítico que, después de destruir la autoridad moral de tantas instituciones, al final se vuelve contra la suya misma; el burgués se encuentra para su asombro con que la actitud racionalista no se detiene ante las credenciales de reyes o papas, sino que pasa a atacar la propiedad privada y el esquema entero de valores burgueses.

En consecuencia, señala Schumpeter, la fortaleza burguesa se hace políticamente indefendible. Pero, fortalezas indefensas atraen agresiones, especialmente si hay ricos botines en ellas (...) Sin duda es posible, durante algún tiempo, sobornarlas. Pero este recurso falla apenas [los agresores] se dan cuenta que pueden tenerlo todo.

Schumpeter nota que esta explicación para la creciente hostilidad hacia el capitalismo de libre mercado en una época en la que había traído al mundo libertades y prosperidad sin precedentes, es confirmada por el impactante hecho que, había poca hostilidad [hacia el capitalismo de libre mercado] en principio en tanto la posición burguesa estaba a salvo, aunque había entonces muchas más razones para la hostilidad, esta se propagó pari passu con el derrumbamiento de las barreras protectoras 21.

A la cabeza y en el centro nervioso del vigoroso empuje para tomar ventaja de esta debilidad burguesa han estado los intelectuales izquierdistas, una clase multiplicada vastamente por la prosperidad del capitalismo y particularmente por continuos y vastos subsidios gubernamentales a las escuelas públicas, la educación formal y a las comunicaciones modernas. Estos subsidios no sólo ayudaron a crear una enorme clase de intelectuales, sino también les proporcionaron --así como al aparato estatal-- por primera vez en la historia las herramientas necesarias para adoctrinar a la masa del público en general22. Además, como el orden de libre mercado burgués está profundamente comprometido con los derechos de propiedad privada y, en consecuencia, con la libertad de expresión y de prensa, por los mismos principios en el corazón de su sistema, [los burgueses] se encuentran imposibilitados de "disciplinar" a los intelectuales, usando la frase de Schumpeter meter en cintura a los intelectuales. Así, los intelectuales, criados en el seno de la sociedad capitalista de libre mercado, toman la primera oportunidad para volverse salvajemente contra sus benefactores, para roer las fundaciones de la sociedad capitalista y, finalmente para organizar una campaña por el poder, usando su virtual monopolio del proceso de formación de la opinión [pública], mediante la perversión del significado original de palabras como "libertad", "derechos" e "igualdad".

Quizás el aspecto más esperanzador de este proceso es que, tal como el difunto sociólogo Christopher Lasch señalara en su nuevo trabajo, los valores, actitudes, principios y programas de la cada vez más arrogante elite intelectual izquierdista están tan fuera de sintonía, tan en conflicto con los de la masa del público estadounidense, que una poderosa reacción contrarrevolucionaria es probable que ocurra y, de hecho, pareciera estarse propagando rápidamente en este momento a lo largo del país 23.

En su brillante ensayo, Equality as a Political Weapon Samuel Francis gentilmente regaña a los opositores conservadores del igualitarismo por gastar una enorme cantidad de energía en críticas filosóficas, históricas y antropológicas del concepto y la doctrina de la igualdad. Toda esta crítica formal, por muy satisfactoria y reveladora, declara Francis, realmente le da de lejos al punto:

En un sentido, creo que ha sido hacer leña del árbol caído, más estrictamente, de un árbol de mentira, una bestia que existe sólo en leyendas. El error, creo yo, es que la doctrina formal de la igualdad es en sí misma inexistente o al menos irrelevante 24.

¿Cómo así? La doctrina de la igualdad es irrelevante, explica Francis, porque nadie, excepto quizás Pol Pot o Ben Wattenberg, realmente cree en ella y nadie, al menos entre aquellos que la profesan más ruidosamente, está seriamente motivado por ella. Aquí Francis cita al gran Pareto:

un sentimiento de igualdad (...) está relacionado con el interés directo de los individuos que están inclinados a escapar ciertas desigualdades que no están a su favor y a erigir nuevas desigualdades que sí estén a su favor, siendo estas últimas su principal preocupación.

Entonces Francis señala que el verdadero significado de la doctrina de la igualdad, así como su verdadero poder como fuerza social e ideológica, no puede ser contrarrestado con críticas meramente formales. Pues, el verdadero significado de la doctrina de la igualdad es que sirve como un arma política, para ser desenvainada cada vez que sea útil para derribar barreras --ya sean humanas o institucionales-- al poder de aquellos grupos que la llevan en la cintura.

Por lo tanto, para montar una respuesta efectiva al reinante igualitarismo de nuestra época es necesario, pero apenas suficiente, demostrar lo absurdo, la naturaleza anti-científica, contradictoria de la doctrina igualitaria, así como las desastrosas consecuencias del programa igualitario. Todo eso está bien. Pero no capta la naturaleza esencial, así como la refutación más efectiva, del programa igualitario: exponerlo como una máscara de la búsqueda del poder de la elite izquierdista y mediática que gobierna actualmente. Ya que estas elites son las hasta ahora indiscutibles clases formadoras de opinión en la sociedad, su dominio no puede ser desplazado hasta que el oprimido público, instintiva pero incipientemente opuesto a estas elites, aprecie la verdadera naturaleza de las odiadas fuerzas que lo gobiernan. Para usar las frases de Nueva Izquierda de finales de los años 60, la elite gobernante debe ser "desmitificada", "deslegitimada" y "desantificada". Nada puede avanzar más su desantificación que la comprensión pública de la verdadera naturaleza de sus eslóganes igualitarios.

Notas

1. Me doy cuenta que los especialistas en abejas u hormigas señalarán la existencia de la división del trabajo entre varios grupos de estas especies, pero permanezco escéptico respecto a que una hormiga o abeja individual tenga una "personalidad" digna de ser honrada, extrañada o denunciada.

2. Así, el gran filósofo árabe de finales del siglo XI al-Ghazali denunciaba la idea de la igualdad obligada y advertía severamente que el compartir la riqueza debía ser voluntario. Véase S.M. Ghazafar y A.A. Islahi, The Economic Thought of an Arab Scholastic: Abu Hamid al-Ghazali (1058-1111), History of Political Economy 22 (Verano 1990): 381-403.

3. Antony Flew, The Politics of Procrustes: Contradictions of Enforced Equality (Buffalo, N.Y.: Prometheus Books, 1981), frontispiece.

4. J.R. Lucas, Against Equality Again, Philosophy 52 (Julio 1977): 255.

5. Henry C. Simons, Personal Income Taxation (Chicago: University of Chicago Press, 1938), p. 19.

6. Richard Nisbet, The Pursuit of Equality, The Public Interest 35 (1974): 103, citado en Antony Flew, Politics of Procrustes , p. 20.

7. Citado en ibid., pp. 22, 187.

8. El impuesto sobre la renta progresivo, una de las herramientas favoritas de los igualitarios para ayudar a igualar los ingresos, desprecia la diferencia en patrimonio. Como consecuencia, apenas si es excéntrico para multimillonarios con bajos ingresos anuales, apoyar impuestos progresivos que paralizarían a sus ascendentes jóvenes competidores con altos ingresos, pero poco patrimonio. Véase Ludwig von Mises, Human Action, 3rd rev. ed. (Chicago: Henry Regnery, 1966), p. 809.

9. Sobre el ideal marxista de la abolición de la división del trabajo, véase Murray N. Rothbard, Freedom, Inequality, Primitivism, and the Division of Labor (Menlo Park, Calif.: Institute for Humane Studies, 1971), pp. 10-15 (reimpreso en 1991 por el Instituto Ludwig von Mises) y Paul Craig Roberts, Alienation and the Soviet Economy, 2ª edición (New York: Holmes and Meier, 1990).

10. Flew, Politics of Procrustes, pp. 11-12, 62.

11. Frank Parkin, Class Inequality and Political Order (London: Paladin, 19721, p. 183; citado en Flew, Politics of Procrustes, pp. 63-64.

12. Murray N. Rothbard, Freedom, Inequality, Primitivism, and the Division of Labor, 2ª ed. (1971; Auburn, Ala.: Ludwig von Mises Institute, 1991); y Rothbard, Egalitarianism as a Revolt Against Nature, en Egalitarianism as a Revolt Against Nature and Other Essays (Washington, D.C.: Libertarian Review Press, 1974), pp. 1-13.

13. Helmut Schoeck se refiere a la absoluta igualdad de oportunidades que prevalece en un juego de azar, el cual, tal como todos saben desde el principio, sólo puede ser ganado por unos pocos. Schoeck señala que el ganador del premio gordo es muy poco envidiado. Esto es debido a la verdadera igualdad de oportunidades y de la naturaleza absolutamente fortuita de la selección del ganador. Una esposa no se quejaría con su esposo por no haber comprado el boleto acertado de la lotería (...) nadie podría sufrir seriamente de un complejo de inferioridad como resultado de sus repetidos fracasos. Helmut Schoeck, Envy: A Theory of Social Behavior (New York: Harcourt, Brace and World, 1970) p. 240

14. Ibid. p. 151.

15. Para penetrantes ejemplos de esta distopía en obras de ficción, véase L. P. Hartley, Facial Justice (London: Humish Hamilton, 1960) y Kurt Vonnegut, Jr., "Hamson Bergeron" (1961), en Welcome to the Monkey House (New York: Dell, 1970), pp. 7-13.

16. Schoeck, Envy , p. 295.

17. Martin Buber Paths in Utopia (Boston, Beacon Press, 1958), pp. 144ff; Schoeck Envy pp. 298-99.

18. Me parece a mí que lo que se necesita para percibir estas relaciones no es una altisonante "teoría", sino una disposición a apartar las cortinas de ofuscamiento, ver lo que en realidad está sucediendo y aceptar que el Emperador no tiene ropa.

19. Sobre el nuevo igualitarismo grupal, véase Rothbard, Freedom, inequality and primitivism, and the division of labor.

20. Flew, Politics of Procrustes, pp. 11-12.

21. Joseph A. Schumpeter, Capitalism, Socialism, and Democracy (New York: Harper & Bros., 1942), pp. 137, 143-44.

22. Para una discusión iluminante sobre el uso de tales subsidios y tecnologías por las elites políticas y mediáticas para manipular el apoyo de las masas, véase Benjamin Ginsberg, The Captive Public: How Mass Opinion Promotes State Power (New York: Basic Books, 1986), pp. 86-98.

23. Véase Christopher Lasch, The Revolt of the Elites, Harper's 289 (November 1994): 3949.

24. Samuel Francis, Equality as a Political Weapon, Essays in Political Economy 10 (1991): El ensayo fue presentado originalmente como una clase en la conferencia del Instituto Ludwig von Mises sobre "Igualdad y la sociedad libre" en abril de 1991.

La dogmática del igualitarismo

José María Benavente Barreda

Durante centurias, la sociedad occidental ha tenido que aceptar una dogmática religiosa, cuya negación implicaba persecuciones y castigos inquisitoriales. Esta situación parecía, afortunadamente, superada. Sin embargo, de modo un tanto paradójico, la moderna sociedad laica incurre en defectos parecidos, exigiendo la acatación de unos principios –igualmente dogmáticos– que, al parecer, son incuestionables.

De algún modo estos dogmas han venido a sustituir a los de carácter religioso. Y ello porque implican una cuasi-religión laica. Mi tesis es que esta cuasi-religión laica está constituida, fundamentalmente, por el ideario de las *democracias delegadas*.

En los idearios de las democracias occidentales existen diversos dogmas intocables –reflejados, sobre todo, en las distintas formulaciones de los Derechos Humanos–. Uno de estos dogmas es el de la igualdad, cuyo sentido inicial –desde la Revolución Francesa– se ha ido ampliando y diluyendo, a la vez, de modo peligroso.

Vamos a analizar este dogma laico de la igualdad a través de los siguientes pasos:

1) Su contenido.

2) Las posibles falacias que puede haber en este dogma.

3) Las consecuencias que pueden derivarse de su aceptación como dogma.

4) Posibles soluciones.

1. Contenido.

En el contexto de las democracias delegadas, la igualdad implica, fundamentalmente, que todos somos iguales ante la ley, puesto que estas democracias son Estados de Derecho.

La Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948) dice, en su primer artículo, que «todos los seres humanos nacen libres, iguales en dignidad y derechos». Esta igualdad ante la Ley la recoge también la Constitución Española (1978), Capítulo Segundo, Artículo 14.

Sin embargo, la igualdad que se establece como auténtico dogma, no se limita a la igualdad de derechos. Es curioso, y en cierto modo paradójico, que dentro de una sociedad en la que se admite como ingrediente esencial la pluralidad y diversidad (lingüística, política, ideológica, etc), se insista de modo tan unánime en que todos somos iguales. ¿Qué significa esto?

Ante todo, parece significar que existe, aparte de la igualdad ante la Ley, una igualdad metafísica: todos, por el hecho de pertenecer al género humano, somos esencialmente iguales; cualquier insinuación de desigualdad –intelectual, sexual, racial, etc.–, suscita la más enérgica condena, con el más puro estilo inquisitorial. Tenemos ejemplos recientes en las polémicas que suscitaron, hace un año aproximadamente, los libros del profesor Quintana, de la Complutense, y del profesor Colom, de la Autónoma, por proponer ideas no igualitaristas. No entro en si tenían o no razón en todas sus afirmaciones; el hecho es que, en el momento en que se habla de posibles desigualdades, la máquina de la Inquisición Laica se pone en movimiento.

Pues bien, si se habla tanto de igualdad metafísica, será por algo. Desde mi punto de vista –en lo que sigue espero razonarlo–, se insiste tanto en la igualdad metafísica porque existe una desigualdad social. Para compensar esta desigualdad social ha surgido otro concepto, el de igualdad de oportunidades, que sólo es posible si los seres humanos son iguales desde el punto de vista metafísico.

En efecto, en una estructura social de clases, basada sobre todo en la economía, se compensa –o se intenta compensar, al menos como declaración de intenciones– esta

desigualdad de «partida» con el concepto de «igualdad de oportunidades».

Podemos resumir esta propuesta esquemática del contenido del dogma igualitarista diciendo que, de la igualdad legal –que es una exigencia de los Estados de Derecho– se pasa, haciendo extrapolación, a la igualdad metafísica, porque sólo así se puede hablar, en una sociedad estamental, de igualdad de oportunidades.

2. Las posibles falacias del igualitarismo.

2.1. La falacia de la igualdad metafísica.

La primera falacia igualitarista –pienso– es la de carácter metafísico o igualdad de naturaleza. Y esta dogmática se hace, en muchas ocasiones, violentando las más palmarias evidencias o, al menos, la razonabilidad de hipótesis contrarias.

Es evidente de toda evidencia –como diría Ortega– que, desde el punto de vista de las características físicas individuales no todos somos iguales. Hay diferentes grados de belleza, fortaleza, habilidades naturales; no cualquiera puede cantar como Plácido Domingo –aunque le enseñen canto–, ni saltar como Carl Lewis, ni pasearse por una pasarela como Claudia Schiffer. Dice el viejo refrán español que «lo que natura non da, Salamanca non presta». Hay habilidades y cualidades que se heredan, y sólo se pueden mejorar, pero nunca enseñar. La educación, por perfecta que sea, tiene sus límites.

Entre las características físicas propias de cada individuo, están también las denominadas «psíquicas», de modo especial eso es tan difuso que se entiende por «inteligencia». Precisamente esta difusión, esta cierta inaprehensibilidad de lo que es exactamente inteligencia, lleva a afirmar –sin excesiva crítica– que es una cualidad poseída por todos, de modo aproximadamente igual. Salvo en los casos de palmaria oligofrenia –como puede ser algún síndrome de Down–, da la impresión de que la inteligencia es uno de esos bienes que la naturaleza ha repartido del modo más justo y equitativo. Y, sin embargo, nada más lejos de la realidad. Existe un gran porcentaje de personas –hombres y mujeres– que, en una curva de distribución normal –campana de Gauss– ostentan unos índices medios, ni muy bajos ni muy altos; pero, del mismo modo que existe una minoría de infradotados, también existe una minoría de superdotados, e incluso de genios, con un desarrollo específico de alguno o algunos de sus factores intelectuales.

No creo que esto sea discutible, al menos si nos atenemos a los hechos. Donde sí cabe sólo la hipótesis, es en el caso de las diferencias intelectuales étnicas. No se puede afirmar que haya «razas inferiores» desde el punto de vista intelectual; pero tampoco se puede afirmar, en plan dogmático, que todas las razas son iguales. Esto se podría hacer desde una concepción religiosa, si aceptamos que los hombres todos descendemos de una sola pareja inicial, creada directamente por Dios a su imagen y semejanza. Lo que no es lícito es que la dogmática laica traslade esta hipótesis al puro desarrollo evolutivo de la naturaleza. Si aceptamos la teoría evolutiva –y esto ya parece incuestionable–, debemos aceptar, también, que el proceso de hominización y de cerebración creciente, no es un hecho único y aislado, sino que, al parecer, se produjo en distintos puntos del planeta, y en diversos momentos del tiempo. Y, si esto es así, pueden existir razas menos evolucionadas –subrayo el «pueden»–, porque su momento de hominización/cerebración fuera posterior en el tiempo. No es que esto sea una evidencia, pero sí es una posibilidad, avalada por los datos científicos, y como tal posibilidad hace que el dogma de la absoluta igualdad étnica no sea sostenible. Decir que una raza es menos evolucionada no es negarle su carácter humano fundamental, como no es negar a un niño su condición de persona por el hecho de no haber alcanzado el pleno desarrollo de sus facultades físicas y psíquicas.

Pero hay más. Ateniéndonos a datos paleoantropológicos más recientes, es claro que en Europa y Asia coexistieron los hombres de Neanderthal y Cromagnon, diferentes en sus características físicas y, muy posiblemente intelectuales. Al parecer también, los neanderthales más recientes, más cercanos a nosotros, sufrieron un

proceso involutivo, como testimonian los restos hallados, con la consiguiente regresión de facultades. Por otra parte, la actual raza Tasmania de Australia, tiene todavía características propias de los hombres de neanderthal, lo que podría explicar su falta de capacidad adaptativa y su estancamiento en costumbres prehistóricas.

Todo esto, aunque no evidencie la no igualdad de las razas, sí proyecta una duda razonable sobre la dogmática igualitarista. Por eso, aunque alguien no acate esta dogmática, no por eso debe ser declarado hereje ni quemado en la hoguera. La «caza de brujas» no debe continuar.

2.2. La falacia de la igualdad de oportunidades.

Hablar de igualdad de oportunidades dentro de las sociedades estamentales, puede constituir una efectiva declaración de buena voluntad, pero también puede ser una fórmula, relativamente demagógica, que permite encubrir, al menos de palabra, el hecho definitivo de que hay clases sociales, y que esta clasificación o estamentalización de la sociedad determina,casi siempre, el porvenir de sus respectivos componentes.

No voy a entrar en disquisiciones sociológicas sobre las clases; disquisiciones que, por otra parte, lo único que suelen hacer es subdividir los estamentos tradicionales, mostrar que existen –quizá– «fronteras» más difusas entre uno y otro, incluso de carácter económico; pero, en definitiva, los mineros siguen picando a ochocientos metros de profundidad y los miembros del consejo de administración –que suelen ganar más–, no.

Para entendernos, y como marco de referencia, hay tres estamentos básicos en las democracias occidentales: las «clases obreras», o clases trabajadoras –ya que trabajar, lo que se dice trabajar, es sobre todo esfuerzo físico, más aún si implica riesgos–; las difusas «clases medias», que suelen ocuparse del sector servicios, y las «clases altas», que son las que poseen el poder económico o, si se prefiere, y en sentido amplio, los medios de producción.

Pues bien, no es lo mismo nacer en una u otra clase: la «igualdad de oportunidades» no pasa de ser –insisto, en el mejor de los casos– una pía declaración de intenciones. El maestro Aranguren dejó escrito al respecto lo siguiente: No todos los hombres que integran una sociedad participan de la cultura social en el mismo grado. Su participación depende del lugar que ocupen en aquella: como dijimos antes, toda comunidad posee una estratificación. los miembros del estrato superior poseen no solamente el grado máximo de la cultura establecida, sino también el poder y la riqueza. Esta estratificación ha tenido en cada comunidad su propia génesis, pero los factores determinantes suelen ser el valor físico, la violencia y la astucia mucho más que el mérito moral. En mayor o menor grado, según que en la comunidad de que se trate haya más o menos posibilidades de movilidad vertical, el acceso a los bienes materiales, culturales y morales es predeterminado por el lugar que se ocupe en la escala social.

Los hijos del minero, del albañil o del pescador, tienen muchas más posibilidades de seguir ejerciendo el oficio paterno que de llegar a ser notarios, arquitectos, médicos o jueces. Es más, aunque la igualdad metafísica fuese mayor de lo que realmente es, la desigualdad social seguiría siendo un factor determinante; pasar de una clase a otra, sobre todo en sentido ascendente, es archiproblemático.

Existen, por un lado, las dificultades económicas –pese a que haya un sistema de «becas»–; y, por otro, culturales. Aunque el obrero gane dinero –lo que contribuye a adormecer su conciencia de clase–, es obvio que tiene un ambiente cultural más pobre, lo que influye de modo decisivo en el lenguaje y en la capacidad de conceptuación/ comprensión; los hijos del albañil, fontanero, pescador, etc., aunque puedan «tener estudios», luchan en desventaja con los hijos de familias más acomodadas y/o cultas. A igual cociente intelectual (CI), el hijo del ingeniero tiene grandes posibilidades de ser, a su vez, ingeniero, mientras que el hijo del minero es muy probable que acabe bajando a la mina, o realizando cualquier otro oficio.

La «igualdad de oportunidades» no es real, porque si bien es cierto que existen personas capaces de ascender en la categoría social, estas personas suelen estar especialmente dotadas –es decir, no son «iguales» a la mayoría–: tienen una especial capacidad de esfuerzo y una no menor capacidad intelectual. Sólo desde estos supuestos suele ser posible el «desclasamiento ascendente», lo que viene a ratificar –si el análisis es correcto– la esencial desigualdad metafísica.

Desde mi punto de vista, en sus formulaciones más generales y omnicomprensivas, el dogma de la igualdad es una falacia. Pero aún nos quedan por considerar las consecuencias que de él se derivan.

3. Consecuencias.

El dogma del igualitarismo natural (=metafísico) y social (=«igualdad de oportunidades»), que dista de ser evidente, tiene importantes repercusiones, tanto de carácter social como psicológico. Vamos a considerarlas por separado.

3.1. Consecuencias sociopolíticas.

Desde el punto de vista social –o, más precisamente, político-social–, hablar de igualdad conlleva lo siguiente:

1) Por una parte, acabar con la «conciencia de clase». El igualitarismo tiende a difuminar las diferencias, a constituir una masa lo más homogénea posible. Se fomenta, en el trato personal, el empleo del «tuteo», la supresión de antiguos tratamientos de cortesía, etc. Se empequeñece, en lo posible, lo egregio y, por el contrario se magnifica lo que tiene menor importancia. Un caso paradigmático son las denominaciones grandilocuentes de los empleos y trabajos peor considerados; verbaliter tantum, por lo menos, se intenta dignificar, unificar y homogeneizar.

2) Se tenderá a fomentar el colectivismo: el trabajo «en equipo», en el que se difuminan las diferencias individuales; la pertenencia a «asociaciones», a apoyarse siempre en el grupo –social, político, etc.– Buscado o no por el Poder, este «colectivismo», esta tendencia a la homogeneidad, favorece sus intereses, porque se consigue un cierto modo de pensar «clónico » –grupal–, que permite predecir/manejar la intención de voto.

3) Existirá un correlativo rechazo al individualismo, y a todo lo que pretenda destacar como «excelente». («No hay nadie mejor», «Nadie es imprescindible», etc.). (Es curioso, sin embargo, que junto a este rechazo por lo individual, exista también un deseo de afirmar la «individualidad única e irrepetible», que se expresa en las unánimes condenas al clonaje, cuando el verdadero problema es el clonaje psicológico, que los mass media, así como toda una «pedagogía igualitarista» se empeñan en conseguir, casi siempre con éxito). En conjunto, igualar es siempre más cómodo para el Poder, tanto para que las masas no se solivianten excesivamente, convencidas de que las «fronteras» estamentales se van diluyendo, como para contar con unos colectivos más previsibles y, por tanto, manipulables.

3.2. Consecuencias psicológicas.

La insistencia en el igualitarismo, por otra parte, repercute también en los individuos, no siempre de modo favorable. Y es que, aunque se habla de igualdad, a todas horas, los individuos son cada vez más o menos conscientes de sus limitaciones, y ello va a producir una cierta «esquizofrenia», es decir, una escisión entre lo que se les dice y la realidad.

1) Por eso, los seres humanos, conscientes de que no están todos dotados de igual modo, tenderán a exigir que se les exija cada vez menos. En efecto, si todos somos iguales, todos hemos de estar en condiciones de alcanzar los mismos objetivos –académicos, profesionales–. Para que el dogma de la igualdad se cumpla, no hay más remedio que «bajar el listón». (Personalmente, me comprometo a ir a la próxima Olimpiada, en la modalidad de salto de altura, si sólo me exigen saltar, para clasificarme, 60 centímetros).

2) Otra importante consecuencia del dogma igualitarista es que, al existir la teórica «igualdad de oportunidades» (=cualquiera, si se esfuerza, puede llegar a lo que se proponga), se genera un alto nivel de frustración, puesto que en la práctica esto no

es así. Por eso, con la frustración, viene el resentimiento, el achacar a la «suerte», o al «amiguismo», los logros ajenos. Es posible que, mientras los individuos están en período escolar, se les pueda hacer creer –un tanto demagógicamente– que son capaces de alcanzar idénticos logros; pero cuando llega el momento de la profesionalización, la teórica igualdad desaparece.

4. Las siempre difíciles «soluciones».

Todas estas consecuencias –y otras, que un análisis más pormenorizado pondrían de relieve–, vienen a mostrarnos que el dogma de la igualdad, llevado a sus extremas consecuencias, es más peligroso que beneficioso. La cuestión es si cabe, ante una situación tan generalizada y, al parecer, comúnmente aceptada, adoptar alguna actitud constructiva y realmente operativa.

La solución más difícil –como siempre sucede– es la de carácter social: la desigualdad, muchas veces injusta, que viene determinada por la estamentalización. Cada vez se habla más de «libertad» y menos de «justicia», con lo que se está enmascarando el problema clave, que es el de las desigualdades sociales.

Al respecto cito de nuevo a Aranguren: «…toda la sociedad es injusta porque en toda sociedad el acceso a los bienes de todo orden está, en mayor o menor grado, condicionado por el puesto en que nace cada uno de sus miembros. Pero no todas las sociedades son igualmente injustas. Y, desde este punto de vista, quien con mayor razón merece el calificativo de 'bueno' es quien con más empeño lucha por la justicia». (El subrayado es mío).

Agotadas las «revoluciones» por los Estados de Derecho, las «sociedades del bienestar» y por el «estilo de vida» americano, siguen existiendo inmensas bolsas de pobreza, tanto en el Tercer Mundo, como en el Primer Mundo, y como en el Segundo Mundo –del que nunca se habla, pero al que pertenecemos bastantes países que seguimos proporcionando mano de obra barata, amen de otras cosas, a los realmente poderosos–. El hecho es que, se mire por donde se mire, la Justicia –la olvidada virtud social, la virtud ética por excelencia– sigue siendo el objetivo asintótico al que tender; si hay justicia, habrá también libertad –la justa–; pero una exaltación unilateral de la comunidad conduce, entre otros problemas, a la potenciación del liberalismo económico –cuyas consecuencias las pagamos todos, incluso el aire que respiramos–.

Es cierto que abogar, así en abstracto, por una revitalización de la Justicia, no es para apuntar soluciones. Me gustaría, no obstante, aludir a la necesidad de una educación que permitiera a cada cual desarrollar sus capacidades reales, por una parte; y, por otra, que de acuerdo con estas capacidades reales, se desenvolviera su vida profesional, fuera cual fuera su «cuna». No puedo desarrollar aquí esta utopía, pero sí dejar constancia de ella.

Esto permitiría que, desde el punto de vista psicológico, hubiera más salud mental; es preferible aceptar la desigualdad real, que los individuos tiendan a una efectiva y realista autovaloración, que sean conscientes de sus limitaciones o de sus excelencias, y que actúen en consecuencia. La equiparación económica –a la que una sociedad realmente justa debe tender– recogería, así, lo verdaderamente salvable de la igualdad: la igualdad de derechos; pero dejaría en su justo lugar las restantes desigualdades, cuya dogmática defensa, como creo haber apuntado, no reporta, en el fondo, beneficios a las gentes y, sí muchos y variados problemas.

Acerca de la democracia: el igualitarismo

Eduard Alcántara

Tomamos parte, hace algún tiempo, en un debate -en ocasiones en foro público y a veces de manera privada- alrededor del tema de la democracia. La importancia de fijar la que creemos que debe ser nuestra posición ante este crucial tema nos ha animado a publicar de manera conjunta el contenido de los diferentes mensajes que, al respecto, fuimos redactando, previa tarea de reagrupar y darle -cuando se hacía necesario- un cierto orden.

Cuando se pretende poner al descubierto a la *impostura democrática* no se tiene por menos que desmontar el *falso mito del igualitarismo*. Al igual que no es de extrañar que se traten temas como, por ejemplo, el de los ´derechos y los deberes´ otorgables y exigibles a cada uno de los miembros de una comunidad.

Ya veremos que la legítima argumentación usada contra la ´sacrosanta´ democracia dio pie a polemizar sobre otras varias cuestiones que le están íntimamente relacionadas o antitéticamente enfrentadas.

Asimismo, y finalmente, en ocasiones se verá cómo tuvimos que pasar de tratar planteamientos que estarían en el plano de la cosmovisión que defendemos para pasar al terreno de los ejemplos concretos que tienen mucho que ver con situaciones de mayor o menor actualidad.

……………………………..

El pueblo, la masa, no debe elegir a sus representantes, pues el común de los mortales pocos conocimientos tendrá -por poner un par de ejemplos- de macroeconomía o de geoestrategia como para decidir qué opción política o qué candidato defenderá mejor los intereses de su comunidad en estas materias. Codreanu, en "La Guardia de Hierro", expone un par de ejemplos ilustrativos a tal respecto. Aquél en el que nos dice que al general de tal división militar no lo eligen los soldados por sufragio sino que lo hace su superioridad: como puede serlo un staff de generales o un Estado Mayor que sí saben qué militar será el más adecuado (de acuerdo a sus méritos y sus conocimientos militares en disciplinas como la logística, la estratégica, la táctica, la balística,...) para ser ascendido a general. O aquél otro en el que nos expone el hecho de que el reconocimiento de las cualidades pictóricas de un pintor (y su pase a la fama en la galería de la historia del arte) no lo determina el pueblo sino que lo hacen los especialistas en pintura, los críticos y pintores de reconocido prestigio.

Alguien nos ha puesto otro muy ilustrativo al plantearnos que -siguiendo los razonamientos de los prodemócratas- ¿por qué al rector de una Universidad no lo elige el personal de limpieza de dicha Universidad en lugar de elegirlo el claustro de profesores....?

El dirigente de una comunidad debe de ser elegido entre sus iguales: ser un "primus inter pares". No otro es el significado del vocablo "princeps" (primus...), el cual era elegido de entre un grupo de nobles; de entre un grupo de "aristócratas" (de "aristos" =los mejores; ética y espiritualmente).

Además, existe una máxima Tradicional por la cual siempre se tuvo clarísimo que existen dos tipos de hombres: una minoría que es capaz de gobernarse y de autodominarse a sí mismos (los ´señores de sí mismo´ de los que habla el taoísmo) y una mayoría que no es capaz de hacerlo y es esclava de sus debilidades, pasiones, bajos instintos, miedos y pulsiones. Los primeros deben de gobernar a los segundos y erigirse en faros y ejemplo para la vida de los segundos.

Por todo ello, si el pueblo (demos) no debe de elegir a sus dirigentes, hay que rechazar a la democracia como sistema de gobierno. Esto es, hay que ser antidemócratas.

……………………………

Alguien nos ha preguntado sobre si estamos seguros de defender lo jerárquico, inquiriéndonos, en tal sentido, si nos gusta soportar la bota que nos pisa o si toleramos la injusticia del rico o la prepotencia del poderoso. Y nosotros no tenemos por más que responderle que estos ejemplos nada tienen que ver con la jerarquía, sino con su inversión; esto es, con la antijerarquía y la tiranía. En la cúspide de todo normal ordenamiento social no debe hallarse el más rico, el más corrupto o el más tirano, sino el más justo. Y el más justo será aquel que aplique sus funciones y/o atributos gobernantes con la vara de medir de su sentido -o condición- Trascendente.

…………………………

Sólo si la dirigencia de una comunidad recae en aquéllos que tienen como fundamento de sus vidas lo Absoluto y, además, han logrado interiorizarlo y transformarse ontológicamente podremos estar seguros de que la vía recta y noble será el denominador común del devenir de dicha comunidad. Nada, pues, que ver con grupos de presión y fuerzas fácticas que tienen como guía de su existencia, y de su accionar, a la economía (las rentas, las plusvalías, los beneficios bancarios y bursátiles,...).

..…………………………

Por su sola presencia y majestuosidad es identificado el que debe de ser dirigente en un orden Tradicional. Su carisma viene unido a su áurea espiritual. El consejo de ancianos/sabios lo debe elegir.

En el Mundo Tradicional existían los contrapoderes controladores de la acción de gobierno: gerusía en Esparta, senado en Roma,... (sin obviar su función asesora). Además, los dirigentes no podían ocultar ser la cabeza visible y responsable de sus actos. Como -así, más o menos textualmente- afirma Arturo Pérez Reverte en su obra "El maestro de esgrima" -y en boca del protagonista- "prefiero que me gobierne Julio César a que lo haga el voto del tendero de la esquina, pues si lo hace el primero y no me gusta cómo lo hace lo puedo matar, pero si lo hace el segundo ¿a quién le pido responsabilidades de un mal gobierno?". ¿Es responsable, de ese mal gobierno, exclusivamente el Gabinete ministerial? Igual no. Igual el responsable es el pueblo - el tendero de la esquina- que ha votado mayoritariamente al partido al cual pertenece dicho Gabinete, aunque el programa que éste presentó a los comicios pudiera ser nefasto. ¿A quién, en un sistema democrático, le pedimos, pues, responsabilidades políticas y, sobre todo, morales de una mala política?

..………………………

En las sociedades Tradicionales el/los dirigente/s tenía/n rostro/s y se sabía, por tanto y con nitidez, a quién exigirle responsabilidades; algo que queda muy difuso en los sistemas democráticos.

…………………………

¿Qué tipo de gobernantes puede deparar el sistema de sufragio universal? Pues, sencillamente, los que más dinero tengan para pagarse unas buenas campañas electorales, los más vendidos y dóciles a un Sistema que a través de su banca les financiará dichas campañas, los más mentirosos a la hora de no tener cortapisas en ofrecerle el oro y el moro a sus posibles votantes,...

¿Es comparable esta opción de ser ´gobernados´ por este tipo de político sin principios éticos, corrupto, egoísta y sin escrúpulos, a la opción de ser gobernado por alguien que a su función y/o atributo regiopolíticos una otras funciones y/o atributos sacros? Sin duda este último tipo de gobernante enfocará siempre su labor política al objetivo de aunar a su comunidad con Lo Alto.

…………………………

Nada que ver la corrupción política que, en casos puntuales o en etapas postreras, pudo darse entre la clase dirigente de la Roma antigua con la corruptela connatural a cualquier tipo de democracia, empezando por sus supuestos "contrapoderes" políticos y judiciales. No vamos a relacionar la innumerable cantidad de casos que, desde el inicio de la “Transición (=ruptura) española” -desde 1.977-, se han dado tanto en el seno de los partidos del gobierno como en el de los de la oposición, tanto a nivel nacional como a nivel autonómico; y, no

digamos, municipal con los ingentes casos relacionados con el urbanismo. Corrupción que ha afectado y afecta a numerosos jueces (¡vaya contrapoderes!) prevaricando a favor de mafiosos o de protagonistas de estafas y/o "pelotazos" urbanísticos. Buena razón tenía Platón al afirmar que entre los sistemas de gobierno sólo había uno peor que el de la democracia (se refería al de la tiranía). Sí, en penúltima posición, por detrás de aristocracias o monarquías, timocracias y oligarquías. Y no olvidemos, además, que "las influencias de los ricos" a las que alguien ha aludido refiriéndose (de manera equivocada) al Senado de la antigua Roma se da, preeminentemente, en las democracias, pues éstas están ideológicamente ligadas a un liberalismo que en lo económico se trasluce en capitalismo, por lo que, a las democracias liberales (que son las democracias en su estado más puro), se las podría denominar ´plutocracias´. Es la alta finanza y son los truts, cártels, holdings, multinacionales y monopolios los que, en ellas, gobiernan, teniendo a la clase política como títeres (gustosos de ello) de sus decisiones.

¡Es curioso ver la división de poderes de la que podemos gozar en nuestra hispana democracia, cuando observamos cómo al poder judicial lo elige el ejecutivo! Esto es, al Consejo General del Poder Judicial lo elige el gobierno de turno. ¡Lo independientes que podrán ser los jueces cuando el gobierno los ha elegido de acuerdo a las inclinaciones políticas de los mismos (para que concuerden con las del Ejecutivo)!; sin olvidar el hecho de que dichos jueces les tendrán que devolver al gobierno el favor que éste les hizo al elegirlos.

Sus exegetas afirman que si el gobierno lo hace mal se le puede castigar con el voto. Primeramente, -decimos nosotros- hay que tener en cuenta que si lo hace mal pero controla los mass media el pueblo-masa no va a ser consciente de ello y lo va a volver a votar de forma mayoritaria. Y en segundo lugar, no hay que olvidar que si en unas elecciones gana la oposición las principales directrices de gobierno no van a variar, pues los grandes partidos son peones del Sistema demoplutocrático. Es lo mismo que gobiernen los conservadores o los laboristas (en el Reino Unido) o los republicanos o los demócratas (en EE.UU.) pues ni varía la política exterior de estos países ni su política macroeconómica. Es igual que, en España, gobierne el PSOE o el PP, pues el aborto que legalizó el PSOE de Felipe González lo respetó íntegramente el PP de José María Aznar cuando éste gobernó y el lacayismo hacia los EE.UU. en materia de política exterior es semejante en ambos (unos los apoyaron en los Balcanes o en Irak y los otros lo apoyan en los Balcanes, Afganistán o en el Líbano). El PSOE pacta con los "nacionalistas" (=separatistas) y el PP de Aznar también lo hizo en su primera legislatura cuando no gobernó con mayoría absoluta e igualmente lo hizo y lo sigue haciendo en bastantes municipios (p. ej., de Cataluña). En definitiva, nada varía: no hay, en democracia, alternativa posible para un mal gobierno. Sólo podrán gobernar los partidos afines al Sistema, pues sólo ellos contarán con el apoyo del Gran Capital y también, y en consecuencia, de los medios de comunicación de masas.

…………………………

No hay dos personas iguales en el mundo: ni iguales en cuanto inteligencia y talento, ni iguales en cuanto presteza, ni iguales en cuanto a efectividad, ni iguales en cuanto a honestidad, ni iguales en cuanto a capacidad de autodominio, ni iguales en cuanto a fidelidad ni iguales en cuanto a sentido de la disciplina, ni iguales en cuanto a austeridad, ni iguales en cuanto a desapegados de la materia,… El igualitarismo es una falacia. Hay que estar contra la igualdad y a favor de la equidad (=a cada uno lo suyo; a cada uno lo que se merece y a cada uno asignarle la función para la que es más apto).

El igualitarismo es uno de los falsos ídolos levantados por la Ilustración. El igualitarismo conduce a la homogeneización, a la vulgaridad y a la mediocridad (igualar por lo bajo, porque la masa no tiene cualidades ni aptitudes para elevarse al nivel de los mejores y, por ende, no se puede igualar por lo alto).

Debemos estar en contra del sufragio universal, porque nos debemos negar a que se valoren nuestros supuestos poder y

capacitación de elección por el procedimiento de un voto que vale lo mismo que el voto de un desequilibrado, de un corrupto, de un prevaricador, de un estafador, de un mentiroso compulsivo, de un ladrón, de alguien que tiene la desgracia de padecer el síndrome de Dawn o de un drogadicto o un alcohólico. Nos debemos negar a que el poder de decisión de éstos tenga tanta validez como el nuestro. Asimismo debemos ser conscientes de que hay personas cuyas aptitudes y cualidades son superiores a las nuestras y de que, en consecuencia, deberían de tener más poder decisorio del que a nosotros nos debería corresponder. No hay dos seres iguales en todo el planeta. Decir lo contrario es defender posturas contra NATURA y, aun más, contrarias al sentido común. De todos modos no deben de ser los parámetros marcados por la NATURAleza los que deben de definir la superioridad de las personas, sino que deben de serlo los espirituales, por cuanto aquél que mayor nivel de realización espiritual haya conseguido habrá, igualmente, arribado a un mayor grado de desapego hacia todo lo material y, por tanto, será menos proclive a caer en egoísmos y tentaciones que le inciten a apropiarse de los bienes ajenos o a servirse del poder para obrar a antojo.

Incluso (si se nos permite pulular por otros campos) es rebatible hasta la afirmación, que hemos leído, de que: "DIOS APARTE, nadie es más que nadie." Y es rebatible si echamos mano a las certezas que siempre postuló el Mundo de la Tradición. Como aquélla que consideraba al hombre como portador de la semilla de la Trascendencia. Quien supiera despertar y desarrollar dicha semilla podría llegar a compartir la misma esencia que la divinidad e incluso superar la naturaleza de los entes no formales (dios o los dioses) del mundo manifestado (del Cosmos) hasta conseguir Identificarse con el Principio Supremo que se halla en el origen, y más allá, de dicho mundo manifestado (hablaríamos, entonces, del Despertar del que habla el budismo).

…………………………

Resulta del todo ilegítimo un Sistema político como el actual que otorga a todos los ciudadanos el mismo poder a la hora de elegir a sus supuestos ´representantes´: "un hombre, un voto". Aparte de lo consustancialmente erróneo del sistema del sufragio universal ¿no es aberrante que tenga la misma validez la opinión (en forma de papeleta introducida en una urna) de una persona honrada, trabajadora, sabia y/o virtuosa que la de un perturbado mental, de un explotador, de un usurero, de un desfalcador, de un degenerado, de un delincuente o de un vicioso?

…………………………

Aunque los deseos de uniformización son siempre negativos es preferible la quimera de desear nivelar a un pueblo por lo alto (en valores del alma o psique como el espíritu de autosuperación, de sacrificio y de solidaridad o como la nobleza, la lealtad, la fidelidad, el honor o el valor) que por lo bajo (democracias: individuo-masa estandarizado, sin tradición ni identidad, que no tenga otras aspiraciones que las del consumismo, el hedonismo, el confort y la vida muelle y laxa).

…………………………

Resulta imprescindible la necesidad de no menospreciar un principio tan básico para el funcionamiento de cualquier comunidad cual es el de la autoridad; tan ligado al de la jerarquía y, en definitiva, al de la innata y adquirida (a lo largo de una vida de méritos y deméritos) desigualdad del que emana.

…………………………

La dirigencia de una comunidad, más que para representar a la comunidad, debe de estar para dirigirla y servirle de referencia (ética y espiritual). Más que para prometerle cosas y regalarle derechos debe de estar para exigirle superación y participación esforzada en las empresas comunes; además de para imponerle obligaciones y deberes. Sólo así engrandecerá anímica y espiritualmente a sus miembros y a la comunidad como tal. No mal encaminado iba aquel lema de la Italia mussoliniana que rezaba así: "creer, obedecer y combatir".

…………………………

La Declaración Universal de los Derechos Humanos es fruto de un pensamiento Ilustrado al que debemos de rechazar como origen de los males consecuentes que acarrea: liberalismo, democratismo, individualismo, capitalismo, marxismo, colectivismo,…Hay que hablar menos de otorgar derechos y más de exigir el cumplimiento de obligaciones y deberes.

………………………...

El ´derecho a la diferencia´ (manifiesto en derechos tales como la libertad de expresión, de pensamiento y de conciencia) del que habla la Declaración Universal de Derechos Humanos es irrisorio visto cómo están de teledirigidos y manipulados (mass media, sistemas "educativos",…) el pensamiento y las inclinaciones de la humanidad actual.

Ciencia y desigualdad

Denes Martos

*D*esde los días del iluminismo y la Enciclopedia francesa este dogma ha recorrido todo el mundo y durante varios siglos ha gozado de una aceptación casi universal. Regímenes políticos enteros se han basado – al menos en sus proclamas – sobre esta afirmación y sería difícil hallar hoy en día un político o un intelectual que se atreva a contradecirla. El igualitarismo, para conceptualizarlo en un término concreto, se ha convertido en dogma de fe y le ha sucedido lo mismo que a todos los dogmas similares: ha adquirido cierta inmunidad frente a los hechos reales que lo desafían y que señalan, irrecusablemente, su inconsistencia de fondo. Incluso su inconsistencia lógica porque, en rigor, la desnudez y la desvalidez difícilmente constituyan parámetros válidos y suficientes para determinar una igualdad esencial.

Pero seamos ecuánimes. Para los igualitaristas sinceros y razonables, el dogma de la igualdad de todos los seres humanos no es tanto un hecho real como un ideal a perseguir. Como hecho real, es obvio que no resiste el análisis ante las evidentes y múltiples diferencias observables no sólo entre seres humanos de diferentes ámbitos entnoculturales sino hasta entre los miembros de una misma comunidad. Sencillamente es de observación directa que hasta en las comunidades de mayor homogeneidad relativa es dado hallar valientes y cobardes, inteligentes y tontos, honrados y deshonestos, músicos y mecánicos, filósofos y hombres de acción, artistas y artesanos. El igualitarismo dogmático, sin embargo, barre a un costado todos estos hechos afirmando con imperturbable optimismo que, si bien la cotidianeidad objetiva presenta diferencias notorias, en un plano superior dichas diferencias serían irrelevantes.

El único inconveniente en esto es que nunca se han establecido con una precisión aceptable los alcances, la categoría y el ámbito de este "plano superior". Se dice, por ejemplo, que somos iguales ante Dios; lo cual es una apelación válida a la Revelación divina pero, por desgracia, no sólo es empíricamente inverificable sino que tampoco tiene demasiada aplicabilidad política práctica ya que, en todo caso, el juicio del Creador es inescrutable, impenetrable y – sobre todo – intransferible. O bien se nos dice que todos deben ser "iguales ante la ley"; lo cual en la praxis concreta del Derecho no pasa de ser una ficción jurídica que, de aplicarse en forma estricta, conduciría a injusticias flagrantes ya que sería evidentemente injusto juzgar con el mismo criterio al hambriento y al saciado, al ignorante y al instruido, al imputable y al inimputable. No en vano todo sistema jurídico bien constituido evalúa cuidadosamente circunstancias atenuantes o agravantes y hasta excepciones o exenciones en cada caso concreto dado. La tantas veces mencionada igualdad ante la ley no pasa de ser, en el mejor de los casos, la garantía – teórica – de obtener un juicio justo sin distinciones previas.

Para superar estas y similares dificultades, el pensamiento igualitarista ha introducido en su léxico el concepto de la "igualdad esencial". Pero con esto nos hallamos ante un problema aun más serio y grave que antes. Porque precisamente en este ámbito de lo esencial – es decir: de lo esencialmente humano y diferenciador respecto de los demás seres vivos – es donde con menos estabilidad puede sostenerse el igualitarismo.

Si por igualdad esencial entendemos una igualdad referida a cuestiones que superan lo básico y elemental, muy pronto nos encontramos con la imposibilidad de sostener la igualdad en absoluto. Sucede que, justamente, si hay similitudes observables en todos los seres humanos, éstas se encuentran en los niveles más elementales de la actividad del Hombre siendo que, por el contrario, a medida en que avanzamos hacia esferas y estructuras de mayor complejidad y de mayor especificidad humana, más y más nos encontramos con marcadas diferenciaciones. Actividades básicas universales, tales como comer, beber, dormir, vestir y alojarse son fácilmente equiparables pero, a medida en que el análisis se aleja de ellas, las diferenciaciones son cada vez más notorias. Y esto se ha hecho evidente precisamente en el mundo postmoderno en donde una tecnología casi universalmente compartida permite cubrir las necesidades básicas con prácticamente los mismos medios sin que por ello se haya avanzado en forma relevante – es decir: más allá de modas mediáticas efímeras y superficiales – hacia la homogeneización cultural y social con la que soñaban los ideólogos antimonárquicos burgueses del Siglo XVIII y los socialistas del XIX. No en vano Huntington concibió un choque de civilizaciones como posible etapa subsiguiente a la Guerra Fría y, aunque sus argumentos pueden ser debatibles, la persistencia – y hasta la intensificación – de diferencias y desigualdades etnoculturales a pesar de la nivelación tecno-industrial es un hecho de observación directa.

En el mejor de los casos, el concepto de la "igualdad esencial" podría pertenecer al ámbito de la filosofía especulativa. Quizás al ámbito de la teología y la metafísica, en un entorno de búsqueda de las causas o las condiciones primeras y últimas accesibles al entendimiento humano. Pero en el ámbito de la sociología práctica, y más aun en el de la política real, el concepto no halla prácticamente ninguna aplicabilidad concreta digna de mención, más allá de cierta predisposición genérica a la equidad que, en última instancia, no es más que una de las condiciones básicas y elementales de todo criterio de justicia.

De este modo, aun cuando en lo político-ideológico se sigue afirmando el dogma del igualitarismo, en el ámbito científico de las últimas tres o cuatro décadas han surgido muy serias y bien fundadas críticas. En cierto sentido, lo sorprendente es que estas críticas no hayan surgido antes porque, de hecho, lo que apareció con precisión estadística no es muy distinto de lo que de un modo más intuitivo se venía afirmando desde hace siglos y hasta milenios atrás. Las últimas investigaciones científicas – no siempre muy publicitadas

por el periodismo y a veces hasta escasamente recepcionadas por las cátedras convencionales – no dejan tan mal parados ni a Platón ni, incluso, a los pensadores franceses, alemanes y anglosajones de fines del Siglo XIX y principios del XX. En cambio, es cada vez más evidente que las concepciones antropológicas, tanto de Rousseau como de Marx y sus respectivas escuelas, requieren urgentemente una profunda revisión.

Esto es así porque, a pesar del discurso demagógico, mientras más profundizamos en las estructuras que hacen posible en absoluto la convivencia en el marco de la complejidad socio-económica actual, más evidente se hace el papel decisivo e insustituible de las élites en todos los ámbitos. Precisamente una de las debilidades sustanciales de las democracias modernas – reconocida incluso por varios de sus propios teóricos – es su escasa capacidad para constituir élites realmente operantes fuera del campo estrictamente económico. La igualación forzada ha conducido – como en realidad era bastante previsible – a una mediocridad sociocultural cuyos efectos aplastantes son cada vez más inocultables. Los niveles de creatividad, cultura, personalidad y carácter han descendido en la misma medida en que ha aumentado la hipocresía, el hedonismo, el egoísmo y la vulgaridad. En última instancia, considerando las cosas en forma objetiva, el resultado no debería sorprender. La igualdad, entendida como la entendieron los herederos liberales y socialistas del enciclopedismo francés, ha sido siempre el anhelo de los más rezagados y de los menos capaces. La dinámica prometida por el igualitarismo fue de abajo hacia arriba y, puesto que se atascó por imposibilidades fácticas insuperables, el resultado concretamente posible terminó siendo tan sólo una nivelación hacia abajo. En realidad, era bastante predecible que sucediera así. Que los enanos quieran ser iguales al gigante es comprensible; lo que todavía falta por encontrar es un gigante que quiera ser enano.

En las personas sinceras y de buena voluntad la renuencia a desechar los postulados igualitaristas se relaciona con la confusión de los términos de equidad e igualdad y con la creencia que la igualdad constituye el determinante necesario de la justicia social. Según esta creencia, el "elitismo" conspiraría contra una estructura social justa. De hecho, lo cierto es justamente lo contrario: la verdadera justicia social presupone necesariamente el reconocimiento del mérito. Recién una arquitectura social construida con respeto por méritos y valores puede concebirse y aceptarse como fundamentalmente justa aunque más no sea porque, fuera de este marco, es completamente imposible construir un sistema satisfactorio y viable de premios y castigos.

A grandes rasgos, esto es lo que está dejando en claro la investigación científica de las últimas décadas. Las ciencias empíricas avanzan decididamente en una dirección que, tarde o temprano, obligará a una revisión profunda del concepto de igualdad. En todo caso, los ideólogos del igualitarismo nos deben la respuesta a una pregunta sencilla y directa: ¿Por qué la igualdad es "buena" y la desigualdad es "mala"? Si la desigualdad es producto de la injusticia, entonces lo realmente malo es esa injusticia y la desigualdad sería tan sólo su consecuencia agravante. Pero, en los casos en que no tiene relación con la injusticia, la desigualdad es un hecho objetivo igual a toda una enorme serie de otros hechos que responden simplemente a las leyes de la naturaleza. El error de concepto está en razonar al revés, partiendo de la hipótesis que la desigualdad es siempre producto de la injusticia, o que siempre produce injusticias, lo cual es algo que sencillamente no se condice con la realidad objetiva.

Por más fuegos artificiales de interpretación matemática y relativizaciones filosóficas que esgriman quienes todavía tratan de salvar al igualitarismo, lo concreto es que, científicamente hablando, el dogma igualitario está herido de muerte. Sobrevive todavía en la retórica política, en la argumentación periodística, en las especulaciones intelectuales y en alguna diatriba académica.

El igualitarismo democrático
moderno como triunfo de la moral cristiano-nihilista en Nietzsche

---

Verónica Rosillo Pelayo

1. Introducción

*E*n este artículo pretendo un acercamiento a la cuestión del igualitarismo moderno característico de la Europa democrática. A este respecto, y en relación al diagnóstico nietzscheano de la decadencia propia de la modernidad, el objetivo que se persigue es del tratamiento del fenómeno generalizado de la igualdad en su dimensión política. En este contexto, nos detendremos, por un lado, en la consideración de dicho ideal para tratar de dilucidar cuál es la esencia que lo conforma; mientras que, por otro, procuraremos ofrecer un dibujo general acerca de los motivos de su descomunal éxito en la modernidad.

Asimismo, pretendemos cavilar acerca de la «sospechosa» similitud que Nietzsche encuentra entre los reclamos igualitaristas propios de la Europa moderna y los valores característicos de la moral cristiano-nihilista. Se tratará, en resumidas cuentas, de poner de relieve el hecho de que este valor —presentado en la Europa moderna bajo un signo eminentemente político— no es, en su fondo, sino uno de los valores propios de la estructura de poder de la Moral cristiano-nihilista. Un valor religioso que ha conseguido su liderazgo entre la masa europea, a través de un proceso de secularización que lo ha insertado, entre otros, en el marco político.

2. El igualitarismo democrático moderno

La sociedad y la cultura modernas presentan, desde la óptica nietzscheana, un cuadro clínico innegablemente decadente. Una época en la que la tendencia preponderante es la de la afirmación de la enfermedad y la protección de los enfermos y desamparados como fruto del triunfo de los ideales altruistas que la Europa moderna abandera. A este respecto, el siglo XIX supone, para Nietzsche, el avance del pensamiento «vulgar», esclavo y democrático, en la medida en que la masa igualada comienza a adquirir importancia y reconocimiento mediante el desarrollo de tendencias igualitaristas o altruistas —de corte democrático— que persiguen la «supresión natural» de todo aquello que sobresalga por encima de la masa igualada.

Dicha tendencia se manifiesta en todas las esferas sociales; una serie de ámbitos a los cuales haremos referencia brevemente, para posteriormente pasar a centrarnos en el que verdaderamente ocupa nuestro estudio: el marco de lo político. Por citar algunas de estas dimensiones, por ejemplo, dentro del campo científico-tecnológico, Nietzsche denuncia la glorificación moderna del trabajo industrial. Una actividad impersonal fruto del desarrollo científico-tecnológico que es hijo de la Revolución Industrial. La exaltación del trabajo impersonal es, tal como denuncia Nietzsche, una de las más valoradas no sólo por los beneficios económicos que genera, sino también en la esfera de lo comercial y, en definitiva, en el desarrollo del sistema capitalista, cuyo objetivo es el de la aglutinación de la masa para su posterior control o manipulación. En este contexto, es en el que Nietzsche denuncia que el espíritu científico avanza unido, cada vez más, a un sentimiento de igualdad democrático que rechaza cualquier forma de jerarquización como al peor de sus enemigos. A este respecto, la tecnología como aplicación práctica de la ciencia persigue también este mismo objetivo, pues facilita el progreso de la Humanidad en su conjunto a través de la nivelación de las deficiencias de cada individuo. La misma situación se da, por ejemplo, en ámbitos como el de la educación y la cultura. Dentro de este frente los ataques se dirigen entre otros a la persona de Rousseau. Para Nietzsche, la figura de éste es sinónimo de decadencia. Rousseau es, para este pensador, el representante moderno de Sócrates, pues al igual que él, pretende eliminar el mal del mundo mediante la

implantación de la educación generalizada y la creación de instituciones que garanticen la igualdad, al mismo tiempo que aboga por la inclusión de la masa en los asuntos públicos —iniciativa que tiene su origen en la doctrina socrática — y que desde la perspectiva nietzscheana no supone sino la confirmación de la decadencia, pues:

> «Educación superior» y gran número son cosas que de antemano se contradicen […] El hecho de que la educación superior no sea ya un privilegio —el democratismo de la «cultura general» la cual se ha vuelto común […] nuestras escuelas «superiores», todas ellas, están organizadas para la mediocridad más ambigua».

A partir de fragmentos como este se explica como, en opinión de Nietzsche, la pretendida ilustración y revolución suponen un retroceso hacia la barbarie y la vulgarización que, finalmente, acaba por destruir la cultura y que garantiza el dominio de los ideales democráticos propios del tipo esclavo.

En esta misma línea, aunque dentro ya del ámbito político, Nietzsche denuncia el desarrollo imparable de corrientes políticas y de pensamiento como el Socialismo, el Comunismo o la Democracia. Un hecho que coincide «sospechosamente » con la progresiva secularización de la Europa moderna y que surge como fruto del desarrollo científico-tecnológico, de la apertura de fronteras no sólo intelectuales, sino también económicas, debido a la instauración de una economía de mercado basada en el comercio de importación-exportación, y, en general, al creciente fenómeno de la globalización que se desata a partir de esta serie de cambios.

Una serie de acontecimientos que, en opinión de este pensador, han de interpretarse dentro de unas coordenadas determinadas. Para Nietzsche toda esta sucesión de cambios socioeconómicos de la Europa moderna se traducen en el desarrollo y apogeo del igualitarismo moderno. Una expansión que se presenta en sociedad bajo un signo eminentemente político, pues es en el desarrollo del Socialismo, Comunismo y en las iniciativas democráticas donde más amplia y exitosamente se puede observar la acogida y el triunfo este ideal. Un valor que los movimientos políticos han sabido encauzar con vistas a una mayor aglutinación de la masa, es decir, de la mayoría, quien, por otra parte, nunca antes había sido tan reconocida. Un programa ideológico, en definitiva, que emplea valores religiosos como herramienta al servicio de una finalidad extrarreligiosa, esto es: el dominio de la masa. Es aquí, donde las doctrinas políticas modernas cumplen con las más íntimas y secretas expectativas del gran número: de la muchedumbre. Una masa que, en este contexto, se ve profundamente reconocida e identificada con estos movimientos políticos.

Este avance descarado de las clases medias y bajas al poder no sirve, en opinión de este pensador, sino para corroborar el apogeo y expansión absoluta del igualitarismo moderno. Las críticas que Nietzsche lanza contra los movimientos o doctrinas políticas se centran, prácticamente en su mayoría, en la denuncia de la tendencia igualitarista que es común a todos ellos. No obstante, quizá las dos ideologías políticas más atacadas sean: la democracia liberal y el socialismo, tal como puede observarse en gran parte de los aforismos dedicados a la política.

Para Nietzsche el desarrollo y popularización de este fenómeno constituye una auténtica rebelión de esclavos, es decir, de individuos mediocres con fuerzas reactivas quienes, movidos por el resentimiento frente a los que poseen el poder, reclaman ahora derechos iguales con una codicia desmedida. Por el contrario, desde su perspectiva, la buena constitución de los individuos se fundamenta sobre la base de que la igualdad entre individuos no existe y que toda moral democrática, hasta ahora, no ha pretendido sino entorpecer el desarrollo de individuos fuertes y facilitar la regeneración de inadaptados. Este es el motivo que lleva a Nietzsche a entender los reclamos de igualdad o de humanitarismo como corruptos e innaturales, no sólo en sus metas sino también en sus procedimientos. Por tanto, lo que deja patente el auge de este

tipo de iniciativas que exigen una nivelación artificial entre individuos, es simplemente la debilidad de la sociedad moderna y de su cultura, pues su principio básico de igualdad no se corresponde con la irracionalidad del de la vida y su voluntad de dominio. En este contexto, es en el que se toma conciencia del hecho de que movimientos político-sociales, típicos de la modernidad, como el Socialismo o la Democracia, cuyos principales instintos predominantes son los de la compasión y la igualdad, consuman los valores de la moral cristiana, sólo que con una apariencia más laica. Estamos aquí, en suma, ante un proceso de secularización que se convierte en una experiencia legítimamente cristiana, pues se produce una liberación del Dios «fuerte» de la metafísica, pero en su lugar se instaura un proceso de laicización que se convierte en un redescubrimiento del núcleo de la doctrina cristiana, a través del único precepto no secularizable, esto es, la «Caritas» universal.

Pero ¿A qué se debe, entonces, el hecho de que el igualitarismo democrático haya alcanzado la supremacía en la modernidad, si es un principio opuesto a la irracionalidad de la vida que poco entiende de justicia y de democracia? Y, por otro lado, ¿Qué valores se encuentran ocultos tras el descomunal éxito de este ideal? La respuesta a esta encrucijada de interrogantes ha quedado anteriormente esbozada. Todos los ámbitos de la modernidad que al comienzo de este pequeño estudio fueron descritos, incluido el tema que nos ocupa, esto es, el de la política, poseen una raíz común: la defensa de la igualdad de los individuos, que en cada una de las esferas descritas se materializa a través de una serie de acciones, pero que, en síntesis, persigue el mismo objetivo. ¿Cuáles son los motivos de esta victoria, entonces? El hecho de la supremacía del igualitarismo como rasgo de identidad, por excelencia, de nuestro tiempo, puede entenderse como consecuencia de una serie de hechos históricos precedentes, que, a modo de abono, preparan el terreno para el surgimiento de este ideal. Uno de ellos sería el impacto causado por la Ilustración, que apuesta por la salida de la minoría de edad de los seres humanos, a través del conocimiento racional, y la apertura de la educación al pueblo. Un hecho que en el ámbito político-intelectual dio como fruto el desarrollo del enciclopedismo que pretendía acercar la cultura y los derechos sociales al pueblo llano que, hasta entonces, había ocupado un segundo plano. Este fenómeno, unido a otros dos como son: por un lado, la Revolución Francesa hacia finales del siglo XVIII —en la que, por primera vez, se reivindican los derechos fundamentales de los seres humanos— y, por otro, el desarrollo de la llamada «Cuestión social» surgida a partir de las revueltas obreras contra los patronos industriales durante la Revolución Industrial, dieron lugar al nacimiento de movimientos sociales y de pensamiento que se materializaron en teorías, acciones y sistemas políticos tales como, por ejemplo, el Socialismo o el Democratismo que son duramente censurados por Nietzsche en tanto que persiguen el reclamo de derechos iguales entre los individuos.

No obstante, a pesar de que a simple vista el éxito de este ideal parece quedar justificado por esta serie de acontecimientos históricos previos, para Nietzsche el triunfo del igualitarismo moderno, y en definitiva, de la masa o del gran número hay que buscarlo en un ámbito concreto:

> «El lento avance y ascenso de las capas medias e inferiores (incluida aquí la clase baja, de cuerpo y espíritu), que ya antes de la Revolución Francesa estaba claramente preludiada y que, aun sin la Revolución, hubiera encontrado igualmente camino hacia delante —la preponderancia, en suma, del rebaño sobre todos los pastores y mansos—, trae consigo […]
>
> La hipocresía moral (una forma de querer distinguirse por la ética, pero mediante las virtudes del rebaño: compasión, cuidados, moderación […]
>
> Un verdadero cúmulo de condolencias y satisfacciones compartidas (el bienestar común, en grandes agrupaciones. Como lo tienen todos los animales que se organizan en rebaños […]».

Tal como si se tratase de un regalo bellamente envuelto, Nietzsche sospecha que tras el precioso papel pintado de la igualdad democrática que defiende la masa se esconde todo un mecanismo que actúa a nivel subterráneo y que manipula todo lo que en la superficie se muestra bajo una máscara inocente. A este respecto, Nietzsche encuentra una extraña similitud o parecido entre los reclamos igualitaristas propios de modernidad, por un lado, y los valores característicos de la «Moral de rebaño» (cristiano-nihilista), por otro. El siguiente fragmento sobre el cristianismo y el socialismo no deja lugar a dudas:

> «El Evangelio. La noticia de que la felicidad está abierta a los pobres y los humildes, de que no hay más que hacer que liberarse de las instituciones […] de las clases superiores; en este sentido, la aparición del cristianismo no es más que la típica doctrina socialista.

En definitiva, lo que Nietzsche pone aquí de manifiesto es el hecho de que la victoria del principio de la igualdad en la modernidad no viene a significar, a la postre, nada más que un nuevo triunfo de la moral que en los últimos dos mil años ha gobernado Europa: la moral cristiana. A este respecto, la novedad consiste aquí en que esta vez, su victoria es menos perceptible a primera vista, pues se lleva a cabo a través de instituciones, programas de actuación etcétera todos ellos de apariencia laica. Este es el caso de movimientos o doctrinas políticas modernas como el socialismo, democracia, comunismo, etcétera. En concreto, lo que opera tras los distintos ámbitos de la modernidad es una estructura de poder común que si no se muestra directamente, si lo hace ocultándose tras la máscara de la política —como es el caso que nos ocupa— o en otros ámbitos de nuestra sociedad como, por ejemplo, los descritos al comienzo de este estudio —cultura y educación, el ámbito de lo científico-tecnológico, etcétera—. Para Nietzsche es necesario vislumbrar:

> «La interconexión de todas las formas de corrupción, y, entre ellas, no olvidar la corrupción cristiana (Pascal como tipo), ni la corrupción socialista-comunista (una consecuencia de la cristiana) —la más alta concepción de la sociedad en los socialistas es desde el punto de vista de las ciencias físicas y naturales, la más baja en la jerarquía de las sociedades—; ni la corrupción del «más allá» […] Aquí no puede haber ningún armisticio […] hay que desenmascarar aún en todas partes la medida cristiano-nihilista de valores y combatirla bajo todos los disfraces en que se esconde».

A este respecto: ¿Qué es lo que se adivina, por consiguiente, bajo el triunfo de la igualdad? En opinión de Nietzsche, es claro que lo que se oculta tras ella no es otra cosa que la decadencia cristiano-nihilista como síntoma generalizado de la época. Para este pensador, el hombre moderno se nos presenta como un ser decrépito y agotado que evita la lucha y la guerra y que, por el contrario, busca la paz y la tranquilidad. Todo ello como fruto de la implantación gradual, en el transcurso de la historia, de una moralidad de la espiritualidad y la renuncia del propio individuo a sí mismo que ha dado lugar a la expansión de una sola estirpe: la de los hombres débiles.

Un tipo enfermo en el que sus instintos naturales se hallan desproporcionados y faltos de armonía, motivo por el cual este espécimen exige el desarrollo de una ética altruista a todos los niveles sociales, esto es, el desarrollo e implantación de una moral igualitaria que nivele o suavice las diferencias entre individuos. Para Nietzsche:

> «que el degenerado y el enfermo («el cristiano») deb[an] tomar el mismo valor que el sano («el pagano») o un valor mayor aún, si nos atenemos al juicio formulado por Pascal sobre la salud y la enfermedad […] esto es oponerse al curso natural de la evolución haciendo de la contranaturaleza una ley».

En este contexto es en el que se pone de manifiesto cuál es el motor que impulsa y estimula el desarrollo de la igualdad. Lo que se esconde tras las ansias desmedidas de igualación democrática entre fuertes y débiles no son otros sentimientos que: el odio, la impotencia, el miedo y el recelo ante

todo lo distinto o superior a uno mismo, en definitiva: el resentimiento. Este sentimiento de raíz judeo-cristiana es, a la postre, el que opera bajo el rasgo de identidad propio de la Europa moderna: la defensa de la Igualdad. En este punto, la crítica nietzscheana se encuentra especialmente dirigida, entre otros, al ámbito de la política. El siguiente fragmento de Nietzsche ilustra esta idea:

> «El socialista, el anarquista, el nihilista; consideran su existencia como algo cuya causa debe ser de alguien, [en el hecho de que] creen también poder soportar mejor su malestar y su mala conformación cuando encuentran a alguien a quien puedan echarle la culpa. El instinto de venganza y del resentimiento aparece aquí, como un medio para soportar la existencia».

En suma, el predominio y la exaltación del altruismo e igualitarismo son, desde la óptica de Nietzsche, consecuencia directa del predominio de la debilidad y del instinto de venganza en favor de los desamparados, quienes se sirven de este tipo de iniciativas para justificar su falta de poder y la desconfianza en sí mismos. Así, por ejemplo:

> «Cuando el socialista anhela con admirable indignación la justicia, el derecho, los derechos iguales, se encuentra bajo la influencia de su deficiente cultura que no sabe comprender las causas de su sentimiento […] si se encontrase en mejores condiciones, es muy posible que no pensara así».

Llegados a este punto, fragmentos como éste nos descubren un nuevo aspecto oculto tras la aparentemente inocente defensa de la igualdad que abandera Europa: el culto al igualitarismo moderno es, en este contexto, una forma específica de egoísmo. En concreto, nos referimos aquí al egoísmo de los desfavorecidos, quienes como consecuencia directa del avance y protagonismo de la masa —de las capas medias e inferiores— defienden la debilidad, frente a todo lo superior.

> «El instinto de venganza y del resentimiento aparece aquí, en los dos casos, como un medio de soportar la existencia […] del mismo modo que la preferencia concedida a la teoría y a la práctica altruistas. El odio proveniente del egoísmo, ya sea el que nos es propio (en el cristiano) o el de los demás (el socialista), se presenta así como una valorización en la que predomina la venganza; y considerado desde otro ángulo, como un ardid del espíritu de conservación en los que sufren por el crecimiento de sus sentimientos de mutualidad y reciprocidad».

Aquí, la masa de los desfavorecidos se encuentra bajo el influjo de dos pasiones cuya raíz más profunda se sitúa en la moral judeo-cristiana. Estas dos pasiones son: el resentimiento y la voluntad de venganza hacia lo diferente a uno mismo. A partir de este tipo de fragmentos se colige, por tanto, que, para Nietzsche, bajo las iniciativas igualitaristas o desinteresadas que propugna la política se esconden: en primer lugar el odio que proviene del egoísmo contra todo lo que representa la superioridad; en segundo lugar, este odio se materializa aquí en el espíritu de la venganza y el resentimiento hacia lo superior, que en el caso del socialismo —y por extensión los demás doctrinas políticas que comparten con él la defensa de la igualdad— se manifiesta como un instinto de conservación que busca soportar la existencia de los desfavorecidos; y en último lugar, como síntesis de los dos anteriores, se deduce que, en suma, la aparición de acciones desinteresadas como el altruismo o el igualitarismo surgen bajo condiciones fisiológicas determinadas, esto es, a partir de la decadencia, la impotencia o la debilidad. En definitiva, todo ello como fruto de la implantación de una moral perversa y manipuladora que, disfrazada, unas veces, de «Buena Nueva» y, otras, bajo la inocente defensa política de la igualdad entre individuos, asegura su dominio en todos los ámbitos de la modernidad.

3. Conclusión

En base al recorrido realizado en este pequeño estudio, y a modo de colofón me gustaría reseñar que, en primer lugar, el objetivo que se ha perseguido durante esta exposición es el de poner de relieve el

fenómeno generalizado de la igualdad en su dimensión política. En este punto, lo que hemos tratado de evidenciar es el hecho de que tras este valor existe todo un dispositivo que responde a una estructura de poder común: la de la Moral cristiana. Una moral que, durante dos milenios, ha sabido adaptarse a los cambios socio-históricos para continuar gobernando, a través de toda una serie de resortes, y engranajes múltiples que han permitido su expansión y su liderazgo, unas veces manifestándose de forma directa, esto es, como fenómeno religioso; y otras tantas, a través de disfraces o máscaras que ocultan su rostro. Este es el caso de la modernidad, en la que Nietzsche advierte que aún a pesar de la progresiva pérdida del sentimiento religioso, las sombras de éste siguen estando vigentes bajo multitud de valores e ideales, como es el caso de la defensa de la igualdad que abandera la política moderna. Un emblema que se presenta bajo un contexto laico, pero que, para Nietzsche, hay que interpretar dentro de las coordenadas de la moral cristiano-nihilista de valores. En suma, desde la óptica nietzscheana, es claro que, por un lado, la defensa de la igualdad es un valor religioso, que en tiempos de decadencia religiosa, ha conseguido mantener su liderazgo entre la masa, por medio de un proceso de secularización que lo ha insertado, entre otros ámbitos, en el marco de lo político; y por otro, que el surgimiento de valores desinteresados e igualitaristas es tan sólo una consecuencia de la expansión de la estirpe débil fisiológicamente: la cristiana y que bajo estos valores subyacen: en primer lugar, el egoísmo de los débiles que luchan por el reconocimiento de la igualdad; y en segundo lugar, el resentimiento y el espíritu de la venganza contra todo lo superior o distinto de uno mismo.

© Presente, pasado y futuro de la democracia, 2009, pp. 203-212

Igualitarismo, democracia y plebeyismo en Ortega y Gasset

Alejandro de Haro Honrubia

El aristocratismo del pensamiento de Ortega se muestra plenamente contrario a la democracia sin límites o masificada. Este tipo de democracia degenera en igualitarismo, en el axioma igualitario que, según afirma Sloterdijk, predica que toda distinción procede de la masa indiferenciada, la cual constituye *per definitionem* una masa indistinta que alberga en su seno la más absoluta igualdad. Se trata de una igualdad aritmética o numérica que predica lo mismo para todos en todo. La diferencia que no hace distinciones. He aquí el título lógico que define a la masa. Ser masa significa distinguirse sin hacer distinción alguna. La indiferencia diferenciada es así, pues, el misterio formal de la masa y de su cultura. Sólo nos podemos distinguir de los demás bajo la condición de que nuestros modos de distinguirnos no supongan, como afirma Sloterdijk, una distinción real. *Masa obliga.*

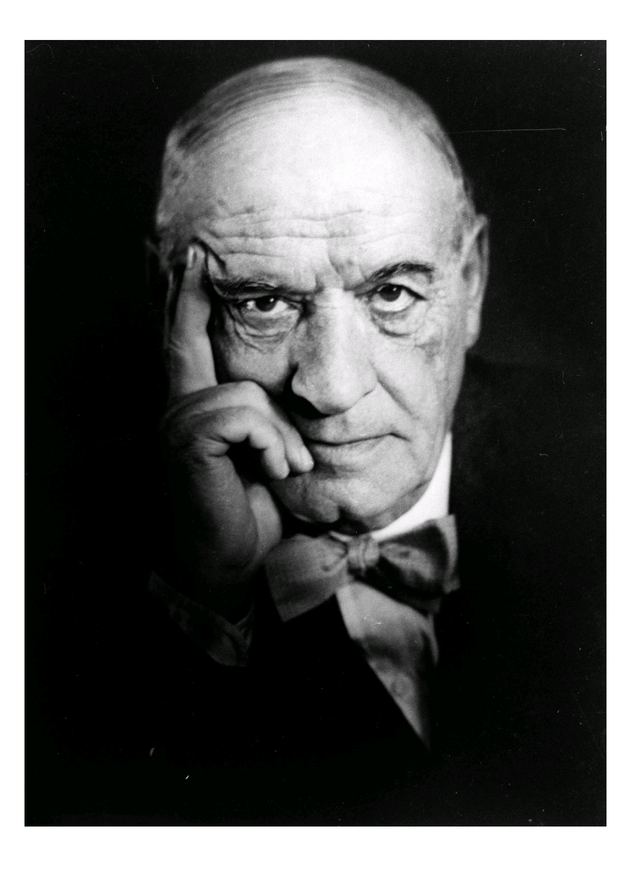
El principio de la auténtica distinción es ante todo, según Ortega, "un *pathos de la distancia* entre individuo e individuo". Ortega reconoce la importancia que presenta la diferencia de rango entre los espíritus o tipos humanos en el cuerpo social. Pero las masas se oponen a toda diferenciación o sistema de rangos entre los hombres. Todos los hombres somos iguales es el lema de la masa. Los espíritus selectos tienen la clara intuición de que eternamente formarán una minoría tolerada a veces [...] Ortega constata el absoluto estado de igualdad o uniformidad global que anida en el corazón de la masa actual. A esto se une que en la sociedad contemporánea se ha producido una situación de democratización global. Se democratiza todo. La masa piensa que todos los hombres tienen derecho a todo y a ser considerados con igual nivel intelectual o

moral. Es indudable que lo que más preocupa a Ortega es que se nivelen las inteligencias y no se reconozcan las manifiestas desigualdades reales existentes entre los hombres.

El acontecimiento más importante que se desarrolla en el interior de la masa es, si seguimos a Elías Canneti, la descarga. Es el instante en el que todos los que pertenecen a ella se despojan de sus diferencias (de rango, posición social o propiedad) y se sienten iguales. Con la descarga ningún hombre es más ni mejor que otros. En el interior de la masa reina la igualdad. Se trata de una igualdad absoluta e indiscutible, que jamás es puesta en duda por la masa misma. El estado de la masa es un estado de absoluta o desbordante igualdad. Uno se convierte en masa por mor de esta igualdad. Una experiencia de igualdad que cada cual conoce a su manera a partir de la masa. La igualdad se convierte en la meta principal de la masa o muchedumbre, en la que finalmente desemboca; cualquier grito común, cualquier manifestación común expresará, como reconoce Elías Canneti, esa igualdad de manera válida. Todos los individuos reunidos en aglomeración son masa, es decir, todos son iguales, La igualdad vertebra el espíritu de las masas. Así de contundente podríamos decir que se muestra Ortega en más de una ocasión.

Este igualitarismo falaz e inherente a la masa rebelde encuentra una comleta oposición por parte de Ortega. Éste censura toda pretensión de conducir el principio democrático de igualdad más allá de la esfera jurídico-política, es decir, a otros ámbitos vitales donde no es deseable. Los órdenes que deben quedar exceptuados del régimen politico son, entre otros, el arte, la ciencia, la religión, los valores morales, los sentimientos, etc. Pero la política cultural, la científica o la religiosa sí deberían ser democráticas. El arte, la ciencia, la religión, no. En la determinación de sus contenidos no debe predominar la opinión pública, sino la opinión de los mejores, de los expertos. Cuando estas opiniones no se respetan nos encontramos ante un régimen democrático exasperado, frenético o fuera de sí, que lleva a considerar al hombre medio o vulgar la medida de todas las cosas […] El triundo de esa *democracia morbosa* o fuera de sí, frenética, ha tenido mucho que ver con la rebelión de las masas de toda clase contra la cultura aristocrática. Una rebelión acontecida a mediados del siglo XIX. Todas las masas, con independencia de su procedencia, se muestran conniventes con este proceso de perversión moral o igualitario *plebeyismo* a que conduce la tiranía de la mayoría: "Toda interpretación *soi-disant* democrática de un orden vital que no sea el derecho público es fatalmente plebeyismo" […]

El *plebeyismo* conduce a la vulgaridad, al envilecimiento y al embrutecimiento del hombre, y también posibilita el dominio de una mediocridad uniformadora que asola Occidente. Se trata de una preocupación que Ortega comparte con teóricos liberales como Humboldt, Tocqueville o J.S. Mill, a quienes cita Ortega en alguna que otra ocasión en sus obras.



El hombre masa contemporáneo es un bárbaro rebelde que promueve el *democratismo radical y el plebeyismo igualitario*. El hombre masa favorece la homogeneidad y no la variedad de situaciones. Representa, por tanto, la tiranía de la mayoría. La tiranía de la mayoría es el corolario práctico de la

democracia desbordada o no atenida a límite alguno. La más grave y peligrosa forma de despotismo es la que origina la democracia, por el hecho de remover las más bajas capas de la sociedad y proceder a una *nivelación*. Esto lo captó muy bien Ortega. El mal de la democracia no está en el triunfo de la *cantidad*, sino más bien en el triunfo de la *mala cantidad*, que se revela en el *número* como a través de cualquier otra manifestación del espíritu democrático.

El sentimiento democrático ha degenerado en *plebeyismo*. Quien se irrita al ver tratados desigualmente a los iguales, pero no se inmuta al ver tratados igualmente a los desiguales no es, según Ortega, demócrata, es plebeyo. La época en que la democracia era un sentimiento saludable y de impulso ascendente, pasó. Lo que hoy se llama democracia no es otra cosa que una manifesta degeneración. Hay individuos que anhelan que a toda prisa se decrete la igualdad entre los hombres, pues la igualdad ante la ley no les basta. Para tales individuos todos los hombres somos iguales en talento, sensibilidad, delicadeza y altura cordial. Cada día que tarda en realizarse esta irrealizable nivelación "es una cruel jornada para esas criaturas resentidas que se saben fatalmente condenadas a formar la plebe moral e intelectual de nuestra especie".

Es más legítimo *un igualitarismo limitado al ámbito político*, compatible con una *concepción no igualitaria*, verdaderamente democrática de la sociedad en su conjunto. Se trata de defender la *desigualdad real* entre los hombres. Una apuesta que no es contraria al espíritu democrático, pues estatuye la igualdad de todos en el ámbito político. *La desigualdad humana y la democracia política no pueden ser incompatibles*, salvo que se niegue la posibilidad misma de la democracia. El ideal o valor democrático fundamental es la igualdad; pero el fundamento de la democracia es la libertad, lo que implica el reconocimiento de las desigualdades entre los hombres.

El exceso de democracia posibilita la tiranía de la mayoría de toda clase o grupo y el fin de las desigualdades. El democratismo conduce a la democracia a su extremo rebajamiento. De este último fenómeno también nos ha alertado Alexis de Tocqueville en su obra *La democracia en América*. En este trabajo su autor, que es citado por Ortega, nos advierte del avance irresistible de la democracia y de los peligros que sobrevienen cuando esta última es abandonada a sus instintos salvajes. Cuanto hay de noble en el derecho democrático, hay de innoble, afirma Ortega, "en la moral, las costumbres y el arte democráticos". La pasión de la democracia radical es la igualdad, la nivelación u homogeneización pura. La *oclocracia o democracia de masas* conduce a un estado primitvo que se regocija en la igualdad o la más absoluta uniformidad […]

La democracia no se fundamenta en la igualdad de los talentos humanos, como piensan los igualitarios. Un óptimo régimen democrático ha de velar también por las desigualdades o jerarquías intelectuales y morales entre los hombres. Lo ideal sería conciliar la igualdad política o formal (no sustancial) y la excelencia en los demás ámbitos de la vida social. La verticalidad, la jerarquía o la desigualdad han de prevalecer en aquellas esferas de la vida social que no son de derecho público. La excelencia aparece bajo el signo de la meritocracia en aquellos ámbitos que trascienden el derecho político. Es de suyo conveniente instaurar una *igualdad proporcional o proporcionada* cuyo criterio es "lo mismo a los mismos", es decir, cosas iguales a los iguales y desiguales a los desiguales. Tratar a los iguales de modo igual y a los desiguales de modo desigual. La igualdad proporcional, como afirma Aristóteles, predica que los no iguales sean tratados en proporción a la respectiva diversidad. Igualdad, en este caso, es igual a lo que es justo. De hecho la justicia tiene como regla principal el *suum cuique tributere*, es decir, atribuir a cada uno lo suyo: no atribuir a cada uno lo mismo. Ortega se mostraría partidario de este tipo de igualdad proporcional de oportunidades o social que favorece la democracia. De la igualdad proporcional deriva el principio de igualdad de oportunidades: ofrecer a todos iguales oportunidades. Sin oportunidades iguales, vence o prevalece el privilegio: un estado de hecho o de fuerza sin valor. Es una tontería, como afirma Giovanni Sartori, denunciar la

meritocracia como desigualdad. La desigualdad está en la meritocracia, en atribuir capacidades y talentos a quien no los tiene.

La perversión moral a la que alude Ortega deriva de la aplicación de la igualdad aritmética allí donde no debe aplicarse. Lo ideal sería que la democracia se asentara en una poliarquía selectiva. La salud de la democracia radica en la meritocracia electiva. Ortega apuesta en algunos puntos de su obra por una meritocracia. La igualdad que sirve a la sociedad es la igualdad de mérito (proporcional a las capacidades y talentos). La igualdad aritmética que hace iguales a los desiguales, nivelando las capacidades desiguales, es ls igualdad que hace mal a todos. La igualdad aritmética desproporcionada (donde igual aparece como idéntico), o más allá de la esfera política, empareja al individuo vulgar y al individuo selecto.

El progresismo moral consiste tanto en denunciar las falsas desigualdades como en afinar el discernimiento de las efectivas o reales. Este conjunto de desigualdades reales son aquellas que promociona la metafísica de la vida humana como realidad radical […] En nuestro tiempo reina la fábula de que todos somos iguales. No hay nadie civilmente privilegiado. El hombre medio aprende que todos los hombres son iguales. El igualitarismo que promueve el hombre masa se resuelve en el intento de hacer uniforme la diversidad humana, de hacernos idénticos no sólo en los bienes, sino también, como afirma Karl Mannheim, en el ser. Contra la ingenuidad igualitaria es preciso hacer notar que la jerarquización es el impulso esencial de la socialización.

Ortega constata que el igualitarismo es un mal que afecta a las sociedades modernas avanzadas. La sociedad occidental está organizada igualitariamente. Predomina un igualitarismo que se ha instalado en el corazón de los hombres. El igualitarismo es un fenómeno típico de las sociedades industriales o postindustriales, donde el individuo deviene en masa, en el sentido de que se encuentra inmerso en una red muy amplia de relaciones impersonales o burocráticas que favorecen su extrañamiento o alienación. Los individuos pierden sus diferencias cualitativas. Pasan a ser todos iguales, indiferentes o intercambiables. El igualitarismo provoca, por tanto, un sentimiento nuevo, a saber: si los hombres piensan que no hay diferencias y que todos son iguales en todo, esto les hará pensar que son intercambiables en la cadena de lo humano. Este igualitarismo es perverso en el orden intelectual y moral. El dogma de la igualdad desenfrenada se convierte en un vehículo ideológico para encubrir las más bajas pasiones, tales como la envidia que es la pasión democrática por excelencia. Los individuos excelentes manifiestan unas cualidades excepcionales que les hacen diferentes sobre todo en un tiempo de masas. El igualitarismo masificador ha contribuido a la deserción de los individuos más sobresalientes de su función rectora. Esto posibilita que individuos de condición mediocre o vulgar ocupen puestos de dirección política o logren reconocimiento social por parte de las propias masas de las que surgen.

Resumiendo, el aristocratismo orteguiano es compatible con la democracia, siempre y cuando ésta sea conforme con la verticalidad y la desigualdad humana. Ortega afirma que los hombres son desiguales. La democracia es un método o procedimiento politico reglado que posee carácter formal y que no tiene por intención ni por designio, como afirma Sánchez Cámara, operar más allá del ámbito político-jurídico. La democracia, como la igualdad que predica (libertad en la ley) es un valor horizontal y axiológicamente neutral, es decir, pertenece, básicamente, a la esfera horizontal del campo político.

La democracia no es perjudicial por sí misma. El principio de igualdad esencial de todos los seres humanos no implica por sí una nivelación mecánica, como tienen tendencia a afirmar los críticos superficiales de la democracia. No quiere decir que todos los hombres sean iguales en cuanto a sus cualidades, méritos o dones, sino que todos personifican el mismo principio ontológico de humanidad. La democracia no provoca por sí ningún tipo de nivelación mediocre. Predica como principio fundamental la

igualdad política, aunque también la igualdad ontológica o esencial (igual a dignidad) de todos los seres humanos. No se opone, cuando manifiesta un espíritu saludable, a lo que de desigual hay en los hombres, aun cuando teóricos como Nietzsche censuren, de forma metódica o sistemática, todo régimen democrático.

La rebelión de las masas, sin embargo, significa el triunfo de la uniformidad y el igualitarismo. La rebelión de las masas no es otra cosa que la imposición del principio democrático de igualdad a todas aquellas esferas de la sociedad donde deberían predominar los rangos, la jerarquía o la verticalidad. La horizontalidad ha trascendido la esfera político-jurídica y se ha instalado en otros ámbitos que no le competen […] Hoy gobierna el hombre masa en todos los ámbitos vitales. Y lo hace de forma tiránica. Esta actitud desafiante del hombre medio o masa constituye uno de las mayores inmoralidades que puede padecer una sociedad que abomina de la ejemplaridad. La igualdad absoluta sería algo así como la aniquilación y la muerte de la vida espiritual. Vida es jerarquía y desigualdad. Nada soporta peor una sociedad que la abolición de las jerarquías entre los individuos. La democracia es justa cuando suprime injustas desigualdades y privilegios. Mas no lo es cuando aspira a cancelar los legítimos. Vivimos en la era de una nivelación tan deseada como fracasada. Las leyes proclaman la igualdad jurídica, pero la vida estatuye, como afirma Sánchez Cámara, la desigualdad moral e intelectual.

Las paradojas vinculadas al igualitarismo y la utopía

H.C.F. Mansilla

Introducción

Resulta interesante analizar un cierto renacimiento del pensamiento utópico a comienzos del siglo XX, en conjunción con doctrinas muy difundidas del orden justo y del igualitarismo social, por supuesto en el marco de una constelación marcada por el proceso de modernización y globalización. Por cuestiones de calidad es conveniente ir a la fuente de las concepciones utópicas, pues ya en la magna utopía platónica emerge nítidamente el problema central: la creación del orden justo está estrechamente conectada con la existencia de severas jerarquías sociales, con el surgimiento de una élite política altamente privilegiada y con la instauración de prácticas autoritarias permanentes. Esta paradoja requiere de un intento de explicación.

Hay que examinar sobriamente las diferencias entre los proyectos de un igualitarismo utópico – como floreció en el siglo XVI – y las prácticas cotidianas de los regímenes de reforma radical en el siglo XXI. Hay, sin embargo, dos elementos primordiales que han permanecido vigentes y que enlazan ambos fenómenos a través del tiempo: (a) la nostalgia en las clases populares por un retorno a una pretendida Edad de Oro de la historia, que no conocía diferencias sociales y donde prevalecía una solidaridad generalizada, y (b) las destrezas de los gobiernos de los regímenes de reforma radical en la elaboración de ideologías justificatorias, que racionalizan la necesidad de jerarquías sociales y élites políticas en medio de un proyecto presuntamente igualitario. Estos factores han aparecido con inusitada fuerza en el siglo XX, sobre todo después de las experiencias aleccionadoras del socialismo real en Europa, Asia y América Latina, lo

que nos obliga a observar con escepticismo este tipo de fenómenos. Pero, por otra parte, no podemos descuidar las causas de la enorme atracción que tienen aun poseen los proyectos igualitaristas y las imágenes utópicas en el Tercer Mundo y especialmente en América Latina, causas que están vinculadas parcialmente con la cultura política tradicional y con la religiosidad popular.

La tendencia contemporánea al igualitarismo se destaca por una considerable aceptación de parte del campesinado, de los sectores de urbanización reciente, de amplios grupos juveniles y de la población inmersa en la economía informal. Lo que podríamos designar como la ideología del igualitarismo posee marcados elementos de religiosidad popular, que se manifiestan en la esperanza milenarista, en el anhelo de un orden justo, simple y fácilmente comprensible y en los sueños de una extendida solidaridad efectiva.

La consecución de la igualdad liminar representa, sin embargo, sólo una parte de un asunto mucho más complejo. La praxis cotidiana en las experiencias socialistas y populistas no ocurre —como los procesos sociopolíticos en general— en una esfera racional, transparente y aséptica, sino habitualmente en el terreno de la ambición, la codicia, la intriga y la concupiscencia. La envidia, que acompaña algunos de los aspectos más sombríos de aquellos regímenes, ha resultado ser una de las pasiones más fuertes y persistentes del género humano, que se expande a través de todos los experimentos de reforma social, alcanzando también a los más radicales. En las experiencias políticas donde el igualitarismo constituyó la ideología oficial, se formaron paulatinamente nuevas élites con amplias prerrogativas que las distinguían —y las alejaban— del pueblo llano, y el surgimiento de estos estratos privilegiados ha tenido que ver directamente con factores social-psicológicos como los resentimientos de vieja data, la envidia y la libido dominandi, factores que aparentemente no pueden ser eliminados en los diferentes modelos de convivencia humana.

Y, sin embargo, el igualitarismo sigue constituyendo uno de los pilares básicos de la ideología y la propaganda de los modelos socialistas y populistas. La inclinación a suprimir prima facie las élites privilegiadas se combina con doctrinas de carácter utopista, las que, fuertemente influidas por un aura religiosa, presuponen un comienzo inmaculado de la historia humana, no contaminado aun por la formación de clases sociales y diferencias económicas, un comienzo, que al mismo tiempo determina la meta normativa a la cual debe llegar la historia de los hombres cuando se haya llegado a una auténtica redención socio-histórica. La poderosa visión de las experiencias revolucionarias —y su fuerza de atracción sobre pensadores refinados y también sobre espíritus románticos— tiene que ver con la recreación de un sustrato torreligioso: la combinación de Paraíso y Apocalipsis, la mezcla de utopía arcaizante y tecnología moderna, la mixtura de creencias sencillas con los refinamientos teóricos del marxismo.

El igualitarismo del inicio debe constituir, según estas teorías, el fundamento esencial del anhelado futuro. En el curso de una evolución muy compleja y enmarañada, este motivo del igualitarismo, que está muy arraigado en las clases populares y, sobre todo, en las construcciones teóricas de los intelectuales "progresistas", se entremezcla con elementos revolucionarios de carácter teológico, con luchas políticas convencionales y, por consiguiente, sórdidas, con anhelos de progreso material y asimismo con el surgimiento de nuevas élites dirigentes. Las concepciones del orden justo abarcan el principio de la igualdad fundamental de los hombres y el postulado de la hermandad universal de los seres humanos, que a menudo se combinan con doctrinas utopistas y con la esperanza de una pronta redención social y cultural.

La hipótesis que subyace a este ensayo es la siguiente. Uno de los motivos profundos para el descontento masivo a partir del siglo XVI en Europa Occidental y desde el siglo XX en América Latina puede ser visto en el surgimiento de la modernidad socio-cultural, proceso complejo que socava

las antiguas seguridades y las sencillas certidumbres de la vida colectiva o, mejor dicho, lo que las llamadas clases populares han creído que son aquellas seguridades y certidumbres. Uno de los caminos para restituir las certezas anteriores ha sido la doctrina del igualitarismo, que se combina a menudo con elementos mesiánico-religiosos, esperanzas milenaristas y concepciones utopistas en torno a un futuro promisorio que reproduce aspectos centrales de una presunta Edad de Oro de la fraternidad e igualdad fundamentales. Tantos los regímenes populistas como los experimentos socialistas generan una ideología y una propaganda oficiales que enfatizan precisamente estos componentes. Ellas no se basan en las teorías contemporáneas del derecho a la diferencia, la protección de minorías y el reconocimiento del Otro, como lo propugnan las posiciones actuales asociadas al comunitarismo. Por todo ello se puede aseverar que las doctrinas populistas y socialistas poseen un tinte algo anacrónico y hasta premoderno. En todos los experimentos de estas características la praxis cotidiana ha resultado muy diferente y, sobre todo, más prosaica de lo imaginado por los partidarios y simpatizantes de estas corrientes.

Los aspectos promisorios de las utopías

Los modelos de conformación utópica de la sociedad —diversos en sus orígenes e intención, diferentes en la solución futura que plantean— tienen su fuerza y su verdad en una negación crítica del presente, aunque este rechazo sea en nombre de un porvenir incierto y hasta fantástico. Arnhelm Neusüss señaló acertadamente que la aversión contra las utopías no se dirige tanto a sus imágenes de un mañana mejor (por ejemplo: un proyecto socialista), sino al hecho de que las utopías contienen una acerba crítica de la mediocridad presente en el ámbito capitalista. Los utopistas plantearon la necesidad de soluciones radicales fuera de la existencia cotidiana del régimen jerárquico del momento o del capitalismo ubicuo, y ese aspecto radical es lo que define parcialmente a una utopía.

Es conveniente referirse al meollo mismo de la utopía, es decir, al elemento quiliástico contenido en ella, que reproduce bajo modos secularizados la creencia del Apocalipsis judío en el advenimiento del milenio: la reconciliación entre el Hombre y la naturaleza, la conversión del desierto en un jardín fructífero, la desaparición de los antagonismos y las contradicciones y el surgimiento del Hombre redimido. Una existencia tal en inocencia, paz y júbilo eternos se acerca a la esfera divina, tanto por la imaginada magnificencia de la naturaleza como por la proyectada eliminación de toda discordia y la perennidad del placer.

El mundo del milenarismo reproduce ocultas nostalgias por la estática, por el fin de toda evolución y por la quietud después de fuertes crisis y revueltas; es un universo donde ya no pasa nada. La vida cotidiana en él podría ser calificada de sublime, pero también de tediosa. La fundamentación misma de las utopías tiene mucho que ver con motivos de evasión: sus autores las conciben en épocas de desorden y descomposición sociales, cuando la población crece rápidamente, cuando los vínculos tradicionales se aflojan o se rompen, cuando las distancias entre los ricos y los pobres se hacen más grandes o cuando se modifican profundamente los modos de producción. Surge entonces un sentimiento colectivo de impotencia y de ansias de modificar el status quo, construyendo la sociedad perfecta, donde los justos gozarán eternamente de seguridad, abundancia y paz. Es, por otra parte, el retorno a la Edad de Oro, concepción que comparten muchas culturas en torno al origen de la historia humana. Todos los utopistas, incluyendo a los pensadores marxistas, toman por cierta la iniciación inmaculada de la historia humana, la caída posterior en un orden más o menos pecaminoso y la redención futura, alcanzable por el esfuerzo humano. Los utopistas de tendencia socialista aseveran que mediante el conocimiento científico de la realidad el Hombre, como demiurgo en pequeña escala, creará un mundo mejor, sobre todo en base a una organización más apta. Este es el concepto casi mágico de las utopías: todas las partes aisladas del universo y de la sociedad serán vinculadas

entre sí para formar un todo armonioso y sistemático, y ante esta tarea inmensa la libertad individual es considerada a menudo como un estorbo inútil. La cohesión social deviene entonces el valor de orientación más elevado, conseguida generalmente por medio de un aparato burocrático bastante extenso y, sobre todo, lleno de las más variadas prerrogativas. La totalidad de la vida queda sometida a los esquemas harto sencillos de una burocracia no limitada institucionalmente, al mismo tiempo que los objetivos ulteriores de las utopías —desde la felicidad perenne hasta la dominación del planeta— se caracterizan por su inmodestia. Hay evidentemente una tensión entre la mezquindad de las metas políticas concebidas para el interior de la futura sociedad utópica y lo fantástico de sus grandes designios a escala mundial.

Lo criticable de las utopías

Se debe enfatizar el hecho, curioso pero característico, de que todos los proyectos utópicos cuentan con una clase dirigente, aunque compuesta de diferente modo: el único rasgo realista de las utopías. Esta es la temática central del presente ensayo: la paradoja que se genera cuando la teoría del igualitarismo liminar, la fraternidad universal y la esperanza mesiánica tiene que convivir en la realidad con jerarquías sociales, privilegios políticos y prácticas represivas. El análisis de la literatura utopista nos da la clave: ya en el plano conceptual los autores de estos grandes proyectos subordinaron la igualdad y la fraternidad bajo elementos prosaicos como los gobiernos autoritarios, la obediencia irrestricta de parte de los ciudadanos y la atmósfera generalizada de temor y servilismo. El principio esperanza de Ernst Bloch y su utopía socialista-religiosa coexistieron con la apología abierta de las jefaturas comunistas y sus procedimientos totalitarios que también llevó a cabo este pensador. Esta carencia de espíritu crítico-racional afectó a muchos intelectuales en todo el mundo; los casos de Georg Lukács y Ernst Bloch son los más conocidos y deplorables. Se trata de una especie de traición con respecto a la misión decisiva de un genuino pensador, que es resistir al poder y sus tentaciones. Este proceder es una posibilidad siempre latente, porque la inclinación por lo despótico está en nuestras almas. La fascinación que irradia el totalitarismo tiene que ver con algunos aspectos protorreligiosos, a los que son particularmente sensibles los intelectuales: la unidad doctrinaria, la disciplina jerárquica de la iglesia secularizada, el sueño de hogar y fraternidad, la ilusión de la solidaridad practicada.

Ahora bien, según la lógica de los modelos utopistas, la clase dominante lo es precisamente porque dispone de mayor sabiduría y valor que las otras para manejar la cosa pública, virtudes reforzadas por su desinteresado amor a la comunidad. Ya que esta clase posee fundamentados títulos para ejercer el gobierno, y más aún, para decidir lo que es bueno y malo, resulta insensato y hasta inmoral el poner en duda esas facultades o el rebelarse contra el poder de la élite dirigente. El cuestionamiento de la estructura de poder viene a ser en las utopías un pecado gravísimo y un delito político mayúsculo. El disentir bajo esas circunstancias se transforma en una estupidez y en un vicio, que deben ser castigados severamente. La condenación de los opositores es total porque cometen el más grave de los crímenes: contradicen el principio mismo de asociación y el mandamiento de unanimidad.

O dicho de otro modo: no se puede negar los fines nobles y humanitarios perseguidos por los utopistas, entre ellos el de crear un ámbito social apropiado para el florecimiento de una verdadera igualdad fraternal entre los hombres, pero simultáneamente no se puede pasar por alto la recomendación de usar unos medios deplorables —como el uniformamiento de la sociedad y la coerción política— para obtener tales objetivos. En casi todas las utopías, el Estado tiene el derecho de suprimir toda manifestación de individualismo. En cuanto a este último punto, no es casualidad que los proyectos utópicos prevean la construcción de ciudades simétricas, donde no queda ni el más leve trazo para una arquitectura que difiera de las directivas oficiales o que se permita un pequeño capricho. En tales modelos la simetría urbana corresponde a

las intenciones de la autoridad de controlar todo y a todos en forma irrestricta, reduciendo las convicciones y los intereses personales a un solo molde de pensamiento y conducta, que concuerda con la pretendida igualación de las consciencias y las opiniones, uniformidad constatable en todas las doctrinas utopistas, lo que a su vez lleva al “final del progreso”.

La utopía igualitarista no representa la realización de lo heterogéneo y diverso, sino de lo homogéneo y monótono; al igual que muchos intentos revolucionarios, no intenta la consecución de algo genuinamente nuevo, sino la restauración de un orden sencillo y severo. La afición a las utopías es similar a la fascinación que ejercen las culturas de la Edad de Piedra sobre los hastiados intelectuales urbanos del mundo tecnoburocrático: estos admiran a los aborígenes primitivos, que viven pobres, pero felices en un paraíso cerrado, sin controversias de ningún tipo e iluminados por el sentido pleno que irradia una práctica ideológico-religiosa elemental y por ello fácilmente comprensible. Es una especie de nostalgia mística que añora la unión perfecta con la naturaleza, anhelo que posiblemente esté aun escondido en el seno del subconsciente colectivo. Y como muchas leyendas de la creación del universo nos enseñan, un único y curioso pecado —el deseo de conocer y gozar— basta para que el Hombre sea expulsado del frágil paraíso. “El aspecto realmente terrorífico de un utopismo es que no existe ningún más allá, pues el Hombre ha arribado en Utopía a un estado de detención, con cada uno de sus deseos satisfechos, con cada uno de sus instintos domesticados”. Lo utópico aparece entonces como la abolición de lo histórico y contingente y, por ende, de lo genuinamente humano.

El contexto socio-cultural y el surgimiento de nuevas élites

Probablemente no existe una constante antropológica que obligue de forma inevitable a los seres humanos a construir estructuras permanentes de control social y estratos dirigentes privilegiados en todos los ordenamientos sociales, incluidos los socialistas y populistas. Es casi inútil indagar por las causas últimas de esta evolución universal.

Frente a esta constelación, signada por una caracterización demasiado optimista de la naturaleza humana, es conveniente hacer la siguiente reflexión. El reconocimiento de la índole ambivalente del Hombre podría significar un aporte —teórico y obviamente provisional— para entender mejor la complicada y persistente trama del poder político, que se manifiesta como tal por debajo del manto ideológico constituido por ilusiones utópicas, doctrinas igualitaristas, programas comunistas y prácticas populistas. Es un lugar común el mencionar el hecho de que las estructuras de dominación resultaron ser particularmente opresivas allí donde el dogma oficial había proclamado el fin de la lucha de clases, la eliminación de las diferencias sociales y la abolición del Estado como metas normativas de los designios revolucionarios. Basados en una visión sobria y realista del ser humano y de sus modelos reiterativos de comportamiento, varios enfoques teóricos atribuyen a las masas una predisposición constante a una “servidumbre voluntaria”. Teorías afines consideran que las élites gubernamentales poseen una propensión estable a una libido dominandi. Utopistas y revolucionarios han exhibido a lo largo de toda la historia una curiosa y obstinada tendencia a dejarse fascinar por el poder político y sus prerrogativas, ante todo por la posibilidad de poder disponer sobre hombres y recursos; los discursos legitimatorios no han variado gran cosa desde los anabaptistas de Münster hasta los preclaros pensadores al servicio del socialismo científico en Cuba o Corea del Norte. Sigmund Freud vio acertadamente que la libido dominandi y la capacidad de ejercer constricciones sociales efectivas sin recurrir necesariamente a la violencia manifiesta están correlacionadas con la psicología de las masas. El Hombre en cuanto miembro de un grupo se comporta, en líneas generales, de manera diferente a la de un individuo aislado; la naturaleza gregaria y maleable de las masas tiene que ver con la relajación de los mecanismos internos de control de los impulsos, con la dilución de la consciencia moral y del

sentido de responsabilidad, con un sentimiento difuso de omnipotencia, con su carácter cambiante y crédulo y finalmente con la transposición del yo ideal a un caudillo carismático.

Los grupos y cenáculos que luego conforman la clase dirigente en regímenes populistas y socialistas provienen mayoritariamente de los estratos medios, y se distinguen a causa de una relación ambivalente con respecto a las clases altas tradicionales. Sienten envidia por su dinero, su poder y sus privilegios fácticos, y simultáneamente anhelan su eliminación. O, de modo más realista, su suplantación. Ernst Bloch describió adecuadamente esta ambigüedad. Los representantes de las clases altas serían como "ídolos" que encarnan las posibilidades del destino vital (riqueza, placeres, posición) que codician los miembros de los otros estratos sociales menos favorecidos. Al tomar el lugar de las antiguas élites, las nuevas dirigencias populistas y socialistas renuncian a los oropeles de aquellas, a los aspectos aristocráticos, a la estética tradicional y a los valores de distinción de las clases altas desplazadas, pero se apropian de los factores centrales ya mencionados: el poder, el dinero y los privilegios fácticos. La doctrina del igualitarismo se transforma en un mecanismo ideológico con residuos folklóricos, pero en uno muy efectivo desde la perspectiva instrumental de la consolidación y preservación del poder. Pese a los principios del igualitarismo, las nuevas élites políticas de los regímenes radicales se consagran, con una energía digna de mejores fines, a la consecución de intereses particulares, la adquisición de espacios políticos y prestigio social y, por supuesto, la acumulación de dinero e ingresos, aunque esto último no conlleve necesariamente el convertirse en propietarios de medios de producción.

La "auto-organización de la envidia" —expresión de Wolfgang Kersting para designar el principal efecto del igualitarismo— se origina cuando los astutos encubren sus "bajos motivos" mediante una estrategia que canta las alabanzas de la igualdad social para conseguir metas que traicionan a esta última. El egoísmo particularista de las nuevas élites va de la mano de la carencia de capacidades innovadoras en casi todas las esferas, salvo en las destrezas para la manipulación de las masas. Una vez en el gobierno, estas nuevas clases dirigentes son conservadoras en el sentido de reproducir rutinas y convenciones de vieja data, dedicadas a la preservación del poder. No han mostrado, por ejemplo, ninguna originalidad en el tratamiento de asuntos ecológicos, lo que tiene que ver directamente con su incapacidad para concebir y analizar temáticas de largo plazo, que son, a menudo problemas derivados de las limitaciones humanas. En todos los experimentos del nuevo orden las dirigencias revolucionarias exhiben la misma arrogancia de las antiguas clases altas con respecto al pueblo llano, y mediante los privilegios fácticos establecen una considerable distancia con respecto a las capas sociales que dicen representar.

La relativa vigencia del populismo, la atracción que aun ejercen modelos socialistas sobre la opinión pública en el Tercer Mundo y la continuada fortaleza de doctrinas utopistas e igualitaristas tienen que ver, por un lado, con dilemas y carencias que el sistema capitalista global no ha podido resolver y, por otro, con la pervivencia de tradiciones culturales fuertemente enraizadas en las sociedades.

Aunque los propagandistas de la igualdad y fraternidad universales hablan de un futuro promisorio, reproducen y consolidan un legado cultural del pasado, en sus actuaciones cotidianas ellos fomentan las rutinas pretéritas.

© Extractos de "Las paradojas vinculadas al igualitarismo y la utopía. Observaciones críticas sobre la formación de élites privilegiadas en regímenes de reforma radical", de H.C.F. Mansilla, RIPS, Vol. 11, núm. 1, 2012.

Igualitarismo e Imperio

William Marina

*A*lexis de Tocqueville predijo hace casi un siglo y medio que la creencia en el "principio de igualdad", que era, a su entender, la característica más fundamental y significativa de la vida norteamericana, se difundiría con el tiempo por todo el mundo. Esa era de igualitarismo motivado principalmente, según Tocqueville, por el sentimiento de envidia, ha empezado a despuntar.

En conceptos tales como "rebelión de las masas", "rebaño", "muchedumbre", "deseo de poder", "robot alegre", "cultura sensible", "centralización", "burocratización" y "cesarismo", varios sociólogos captaron algunos de los perfiles de la actual época igualitaria. Sin embargo, el término imperio es el más preciso para describir el paradigma histórico en desarrollo en que nos encontramos, el cual engloba los conceptos antes mencionados.

La preocupación de muchos intelectuales del siglo XX por el fenómeno del imperialismo -que era en otro tiempo una definición secundaria de imperio-, ha oscurecido el significado original de éste. A medida que la civilización occidental se aleja del imperialismo, enfrenta en su madurez, al igual que lo hicieron las civilizaciones romana y china, el dilema del imperio como un estatismo asfixiante, centralizado y burocrático que a pesar de la abundancia material y de la posibilidad de disfrutar ampliamente del tiempo libre amenaza con despojar a la vida del goce de la libertad, de la creatividad y, finalmente, de su significado mismo.

La igualdad, el igualitarismo, el imperio y la envidia, a los cuales nos referiremos aquí como factores "I-E" ("I" de igualdad, igualitarismo e imperio y "E" de envidia), son, por consiguiente, aspectos claves de un síndrome histórico dentro del cual han evolucionado las civilizaciones.

Resulta difícil descubrir qué entendían exactamente algunos escritores por los términos igualdad e igualitarismo. Sir James Fitzjames Stephen, un escritor del siglo XIX que criticaba el concepto de igualdad, se lamentaba que "la igualdad es una palabra tan amplia y tan vaga que casi carece de sentido". E incluso un defensor de la idea, R. W. Tawney, admitía que la palabra tenía más de un significado.

Aunque ambos términos suelen emplearse como si fuesen sinónimos, implican, en realidad, dos conceptos diferentes y, por lo tanto, deberían utilizarse de manera tal que resulte clara dicha distinción. En la literatura sobre el tema, aun sus críticos más severos tienden a no oponerse a la igualdad cuando es aplicada en dos áreas: la igualdad de oportunidades, en el sentido de que en una sociedad no deben existir las castas, y la igualdad ante la ley. La oposición se centra en torno a la tentativa de extender la idea de igualdad a otras áreas, tales como el nivel de ingresos, la propiedad y el status. Algunos autores trataron de introducir una diferenciación calificando a esa extensión de igualitarismo "radical" o "estricto".

En vez de utilizar los términos igualdad e igualitarismo en forma intercambiable, o de agregarles adjetivos calificativos, haremos aquí una distinción conceptual básica entre igualdad - de oportunidades y ante la ley -, la cual presupone que aun pueden existir diferencias en materia de ingresos, propiedad y status, e igualitarismo, esto es, el deseo de nivelar y erradicar así esas distinciones.

El filósofo John Rawls demostró en *A Theory of Justice* la confusión que puede causar la falta de una distinción clara entre estos dos conceptos. Rawls concluía un capítulo sobre la envidia con un ataque a los "escritores conservadores" y sugería que el anhelo de igualdad no se basaba en la envidia sino en un sentido de justicia. Señalaba luego: "Existen sin duda formas de igualdad que nacen del sentimiento de envidia. El igualitarismo estricto, es decir, la doctrina que hace hincapié en una

distribución igual de los bienes primarios, proviene posiblemente de esa inclinación natural".

Sin embargo, la admisión de este punto debilitó el argumento de Rawls: el único ejemplo que citaba de los "numerosos escritores conservadores" era el de Helmut Schoeck. Sin embargo, Schoeck parecía estar de acuerdo en que la envidia se relacionaba con lo que Rawls llamaba "igualitarismo estricto". Y aunque para Schoeck la envidia era un factor en la demanda de igualdad de oportunidades y ante la ley, operaba como una "función positiva y constructiva" que él, obviamente, aprobaba. Si bien no subrayaba explícitamente la distinción que hacemos aquí entre igualdad e igualitarismo, se aproximaba bastante al hablar de "un igualitarismo cada vez más fervoroso, que es una falsa interpretación y una exageración del concepto de igualdad". Schoeck consideraba que el sentido de justicia - un aspecto del cual es el anhelo de gozar de la igualdad de oportunidades y la igualdad ante la ley - se basaba en la legítima "envidia motivada por la indignación", a diferencia del igualitarismo, que deriva directamente de la "envidia pura y simple".

El igualitarismo tiene a menudo una connotación negativa aun entre los defensores de la igualdad, como vimos, por ejemplo, en el comentario de Rawls antes citado. Es difícil determinar si esta connotación negativa proviene de la conciencia de una relación con la envidia y la nivelación o, en la mente de los norteamericanos, de la asociación de la igualdad con la Declaración de la Independencia, y de la *égalité* con la violencia de la Revolución Francesa. Es algo que simplemente "sentimos" al examinar la literatura sobre el tema, debido frecuentemente a la ausencia del término igualitarismo, v.gr., en la *Encyclopedia of tire Social Sciences*, o en la más nueva y difundida *International Encyclopedia of the Social Sciences*, en las cuales sólo se menciona el término igualdad.

Si este análisis es correcto, y dado el compromiso de los norteamericanos con la igualdad, de oportunidades y ante la ley, cabe suponer que los defensores del igualitarismo continuarán hablando de igualdad, con lo cual quieren significar que su programa no difiere radicalmente del tradicional concepto de igualdad de los norteamericanos, sino que es simplemente una materialización de esa idea. Y, como es lógico presumir, los igualitarios prefieren el término "desigualdad" -con su fuerte implicación moral de que se ha violado la "justicia social"- a la palabra neutra "diferencia".

La envidia es una parte de la condición humana. Como factor en el desarrollo histórico y social sólo ahora ha empezado a recibir la atención que merecía desde hace mucho tiempo. Si bien Tocqueville no analizó nunca en profundidad el sentimiento de envidia, en algunos de sus comentarios llegó a considerarlo como la principal fuerza motivadora del impulso igualitario. Sanford A. Lakoff hizo hincapié en el mismo punto, algo descuidado hasta ese entonces:

"Tocqueville trató de separar la experiencia del odio violento desatado durante el período revolucionario [francés] de la democracia misma, pero no tuvo mucho éxito [...]. La democracia había sido engendrada por la envidia y, según Tocqueville, estaría manchada siempre con los estigmas de su nacimiento. La revolución se justificaba desde el punto de vista de la ética aristocrática, pero para el populacho que la llevaba a cabo, la principal motivación era lisa y llanamente la envidia [...]. Cuando las turbas atacaban a los detentadores de privilegios, en realidad no querían protestar contra un desequilibrio, sino conquistar para sí esos mismos privilegios que siempre habían considerado intrínsecamente injustos".

En este contexto, la envidia puede definirse como un profundo sentimiento de odio y resentimiento hacia otra persona debido a algo que ésta posee y el envidioso no, a diferencia de los celos, esto es, el imperioso deseo de conservar para sí aquello que uno posee. Este objeto de posesión abarca un amplio espectro que va desde características físicas como la belleza, que el envidioso probablemente nunca llegará a poseer, hasta la riqueza, el status y

el poder, los cuales deberían ser redistribuidos, de acuerdo con el argumento que suele invocar el envidioso, aunque a menudo sólo quiere conseguirlos para su propio provecho.

La envidia que suscitan las diferencias creadas por la igualdad es un importante factor en la demanda de igualitarismo, que es el precursor del imperio, es decir, la necesidad de implantar un estado fuerte, burocrático y centralizado que lleve a cabo el programa igualitario.

En, su definición original, el término imperio se refería a un "estado burocrático centralizado". S. N. Eisenstadt señalaba al respecto: "Su connotación básica, como se pone de manifiesto en el Imperium latino, es la existencia de un centro relativamente fuerte [...] que extiende su autoridad sobre vastos ámbitos territoriales". Sin embargo, ha empezado a predominar una segunda definición, asociada con la política del imperialismo, en la cual un estado poderoso ejerce diversos tipos de controles sobre un estado más débil.

Algunos años atrás, William Langer expresó su opinión acerca del uso un tanto "laxo" y de la "mala reputación" de la palabra imperialismo. Al enfatizar la segunda definición, Langer reconocía que en el pasado ese término se asociaba "con ideas de poder dictatorial, gobiernos fuertemente centralizados, métodos arbitrarios de administración y, en general, con ideas de cesarismo y bonapartismo". Lamentablemente, Langer llegaba a la conclusión de que esa definición era "ahora casi obsoleta".

A medida que la era del imperialismo -del control de Occidente sobre los pueblos y naciones más débiles- se acerca a su fin, es tiempo de retornar una vez más a la definición original de imperio, y reconocer que es uno de los problemas más persistentes de la historia.

La conciencia de este problema entre los pensadores norteamericanos más lúcidos precedió a la Revolución. Es sabido que los Padres Fundadores leían a Montesquieu, cuyas ideas sobre la separación de los poderes fueron una fuente importante para la incorporación de esas ideas a la constitución norteamericana. Algo menos conocido que *El espíritu de las leyes* fue su libro *Consideraciones sobre las causas de la grandeza de los romanos y de su declinación*, publicado en 1734, el cual no sólo tuvo amplia difusión, sino que ejerció gran influencia sobre Edward Gibbon y su obra *The Decline and Fall of the Roman Empire*.

El problema giraba fundamentalmente en torno a la posibilidad de crear una sociedad libre, con suficiente poder para defenderse a sí misma sin desarrollar las tendencias centralizadoras y burocráticas que acosaron a las civilizaciones del mundo antiguo. Aunque los Padres Fundadores estaban comprometidos con la idea de una república, temían al mismo tiempo que fuera históricamente inevitable la disolución que conduciría al imperio, como había ocurrido en Roma.

Ya en 1775, John Adams efectuó en *Novanglus* un análisis del imperio. Citando a Aristóteles, Tito Livio y Harrington, señalaba:

"La Constitución británica se asemeja más a la constitución de una república que a la de un imperio. Ellos definen una república como un gobierno de leyes, y no de hombres [...]. Un imperio es un despotismo, y un emperador es un déspota, que no está sujeto a ninguna ley o limitación, sino a su propio albedrío: es una extensión de la tiranía que va más allá de la monarquía absoluta, porque, si bien la voluntad de un monarca absoluto es ley, sus edictos deben ser certificados por los parlamentos. Ni siquiera esta formalidad es necesaria en un imperio".

El debate en torno al imperio continuó a lo largo de los primeros años de la república norteamericana, pero quizá con menos rigor intelectual que el desplegado por la generación de los Padres Fundadores. Los enemigos de Andrew Jackson veían en el general a un César dictatorial, mientras que sus adversarios políticos, Henry Clay y John Quincy Adams, eran comparados con Cicerón. Esta analogía demostró ser embarazosa, sin embargo, cuando también el partido whig propuso a generales como

candidatos a la presidencia en la década de 1830.

La creciente importancia del problema de la esclavitud tendió a oscurecer el debate sobre el imperio. Después de la Guerra de Secesión, el ex-vicepresidente de la Confederación, Alexander Stephens, un historiador y teórico político cuya clarividencia y discernimiento no han recibido el reconocimiento que merecen, llamó la atención sobre la guerra como un ejemplo de la tendencia hacia el imperio y la centralización:

"Si el centralismo ha de prevalecer al fin, si todo nuestro sistema de instituciones libres creado por nuestros antepasados comunes ha de subvertirse y en su lugar habrá de establecerse un imperio: si ésta ha de ser la última escena de la gran tragedia que ahora se está desarrollando, podéis tener la seguridad de que nosotros, los hombres del Sur, seremos absueltos, no sólo por nuestra propia conciencia, sino por el juicio de los hombres, de toda responsabilidad por una catástrofe tan terrible, y de toda culpa por un crimen tan grande contra la humanidad".

Cuando volvió a abrirse el debate en la década de 1890, se planteó esencialmente en función del imperialismo norteamericano de ultramar. A este cambio de significado se refería Langer cuando analizaba el término imperialismo. Sólo unos pocos antiimperialistas consideraron el debate sobre el imperialismo norteamericano de ultramar como un aspecto del problema más amplio del imperio.

Por consiguiente, el imperio, como una descripción del proceso de "centralización burocrática", recibió relativamente escasa atención durante casi todo el siglo XX. Sin embargo, aunque varios de nuestros críticos sociales más agudos empleaban una terminología diferente, describían, en el fondo, el proceso fundamental del imperio. Robert A. Nisbet llamó la atención sobre esta convergencia de ideas:

"La relación entre la 'centralización administrativa' de Tocqueville y lo que Weber llamaría 'racionalización' es, por supuesto, muy estrecha. Ambos autores percibían el conflicto entre la burocracia y los impulsos democráticos que habían contribuido a producirla [...]. La pintura que hace Tocqueville de la clase de despotismo que debían temer las naciones democráticas es casi imposible de distinguir por su tenor de la que encontramos dos generaciones más tarde en las melancólicas reflexiones de Weber sobre la racionalización administrativa. Para ambos, cualquier despotismo futuro no emergerá principalmente de los individuos o los grupos, sino del sistema democrático per se".

Los términos utilizados tanto por Tocqueville como por Weber eran precisamente aquellos que históricamente habían sido empleados en las descripciones clásicas del imperio. El pensador que quizás comprendió más claramente este proceso fue el historiador y filósofo alemán Oswald Spengler. En su opinión, conceptos como "civilización", "cesarismo" e "imperialismo" eran virtualmente sinónimos o, según sus propias palabras: "El imperialismo es la civilización no adulterada". No deja de ser una de las ironías de la historia que Occidente, con su creciente sentido de poder, haya rechazado el concepto spengleriano de "decadencia", por considerarlo irremediablemente erróneo. Sólo una sociedad literalmente "obsesionada" por el poder podía ser incapaz de comprender lo que revelaba aun la lectura más superficial de la obra de Spengler: cuando éste habla de decadencia se refiere a la decadencia de la libertad y la creatividad, mientras que el grado de poder inherente a la "civilización" es enorme.

Juntamente con el desarrollo del síndrome de los factores "I-E" se produce un cambio correspondiente en la fuente de los valores o de la ley. En su esfuerzo por comprender el origen del impulso hacia la igualdad, por ejemplo, y lo que en este ensayo llamamos igualitarismo, "Tocqueville no partía de la premisa de que la igualdad era un principio irreductible".

La igualdad, el igualitarismo y la democracia, v.gr., sea cual fuere la forma en que los definimos, son todos valores secundarios o derivados: en otras palabras,

son justificados como aspectos de un sistema más fundamental de valores o leyes. Sólo existen tres fuentes de las cuales pueden derivar, en última instancia, los conceptos de valor o de ley. La primera de ellas es la ley sobrenatural. Un valor o una ley lo es porque es una parte del plan de Dios, comunicado al resto de la humanidad a través de sus instrumentos especialmente elegidos. La segunda fuente es el derecho natural o las leyes de la naturaleza. Algo es así porque usando la razón, la experiencia y la experimentación, parece responder a la naturaleza de las cosas o, en otras palabras, concuerda con la naturaleza tal como el hombre la entiende. La tercera fuente es el derecho positivo o la ley del estado. Una ley o un valor lo es simplemente porque lo decide así el estado. En las sociedades republicanas o democráticas, tales decisiones descansan en la voluntad de la mayoría, que es considerada el árbitro final de aquello que está bien. Este juicio suele vincularse al mismo tiempo con el utilitarismo y el pragmatismo al sugerir que lo que está bien es aquello que parece "funcionar" adecuadamente para la mayoría o proporciona el mayor grado de felicidad para el mayor número de personas.

Si bien los tres conceptos de valor existieron siempre en todas las sociedades, y algunos pensadores trataron de combinarlos en una jerarquía coherente, tienden a adquirir prominencia en un orden relacionado con los factores "I-E". Las sociedades inician su desarrollo con un sistema básico de valores derivado de la ley sobrenatural. El derrumbe del feudalismo y el crecimiento de la igualdad se producen debido al desarrollo del derecho natural.

El igualitarismo y el imperio se caracterizan por la creciente aceptación del derecho positivo y la creencia en el estado como fuente última de todo valor y toda ley.

La comprensión de los factores "I-E" y su relación con las fuentes de valor proporciona una base a partir de la cual se puede observar desde una perspectiva histórica el desarrollo de ese síndrome. El anhelo de igualdad fue un factor esencial que condujo a la destrucción de las relaciones feudales y al desarrollo de estructuras sociales más móviles y abiertas, que caracterizaron el surgimiento de las grandes civilizaciones a lo largo de la historia.

Desde el punto de vista funcional, dicha igualdad significó el desarrollo de un mercado relativamente libre, en el cual los individuos podían intercambiar ideas, bienes y servicios sin ninguna clase de trabas. Sin embargo, el talento y la inteligencia no se correlacionan necesariamente con la riqueza y el status, y no todo el mundo es capaz de ascender a la cúspide de la sociedad. Si bien el aumento general de la abundancia eleva mucho el promedio, la distancia entre el nivel más alto y el más bajo puede ampliarse considerablemente.

El igualitarismo latente en el impulso hacia la igualdad empieza ahora a afirmarse. El argumento igualitario en pro de la "justicia social", invocado por algunos líderes religiosos, intelectuales laicos y políticos, es, en esencia, un programa que se basa en la nivelación del ingreso, la propiedad y el status, y se opone fundamentalmente a la idea de igualdad. La continua demanda de una mayor igualdad suele utilizarse como un conveniente tema de discusión tras el cual el igualitarismo puede encubrir la verdadera naturaleza de su programa.

La búsqueda de justicia es impulsada por la existencia de numerosos privilegios económicos y sociales derivados del antiguo y, en muchos casos, permanente acceso al aparato del estado de diversos grupos o intereses que operan en el seno de la sociedad. Probablemente, algunos defensores del igualitarismo son sinceros cuando proclaman su inquebrantable fe en que una sociedad más equitativa emergerá de un programa de nivelación puesto en vigor por el estado, antes que del cercenamiento del poder del estado. Sin embargo, para muchos de esos defensores el igualitarismo enmascara, simplemente, el envidioso deseo de reemplazar a aquellos que están en lo alto de la pirámide social, independientemente de que la encumbrada posición que ocupan derive de privilegios otorgados por el estado o resulte de un nivel

superior de capacidad personal y/o de un trabajo duro, arduo y constante. A lo sumo, los igualitarios admitirán que dicho éxito se debe sólo al factor "suerte".

La pregunta significativa es la siguiente: ¿Por qué un gran número de personas llega a creer que la justicia sólo se puede alcanzar por medio de la creciente intervención del estado? Esta creencia se debe, en gran medida, a la abrumadora aceptación del estado como fuente de los valores y de la ley. La sociedad no sólo busca soluciones dentro del paradigma definido por el estado: también le resulta difícil considerar que el estatismo está en el centro del problema.

La idea del estado emerge, como sucede con ciertos aspectos de la economía de mercado, con el derrumbe del feudalismo. Los estatistas desarrollan una política que en Occidente recibe el nombre de mercantilismo, esto es, una política bajo la cual el estado permite la existencia de la propiedad privada, pero quienes controlan el estado utilizan su poder para regular y dirigir la economía con el fin de asegurar el bienestar general de toda la sociedad. Con monopolios o sin ellos, dicho sistema es inherentemente inestable y tiende a encaminarse hacia el sindicalismo corporativo, en el cual diversos intereses económicos se valen del estado para sus propios fines. La critica del sistema proviene de tres fuentes: quienes quieren reformar el sistema para volver a un mercantilismo responsable, quienes quieren reemplazar el sistema e ir más allá del mercantilismo para llegar a la abolición de la propiedad privada en muchas áreas de la economía, y quienes consideran que el problema básico es el creciente poder del estado.

Mercado libre

Mercantilismo

Sindicalismo corporativo

Socialismo

Las cuatro economías políticas que acabamos de mencionar se comprenderán mejor si representamos la economía, o el mercado, por una bola de billar negra y el estado por una bola de billar blanca. En el modelo de mercado libre, el Estado no interviene en la economía: su principal función consiste en mantener el imperio de la ley. En el modelo mercantilista, el impulso parte de la bola política blanca y trata de utilizar la economía para asegurar el "bienestar general". El área de interpenetración, sea cual fuere su dimensión, se encuentra bajo el control del Estado. A la larga, el poder tiende a fluir hacia la burocracia que administra al estado y a alejarse de los políticos. En el modelo sindicalista corporativo, los intereses económicos definen en grado creciente el sistema. Hay que señalar, sin embargo, que éste es dominado por los intereses comprendidos dentro del área de interpenetración y no por los que operan todavía en el área del mercado. En el modelo socialista, el mercado ha sido eliminado y está sujeto al control total de la autoridad política.

La democracia conduce obviamente al igualitarismo masivo, mientras que el gobierno representativo lleva al desarrollo del sindicalismo corporativo, porque la elección de representantes brinda a los intereses económicos la fácil oportunidad de ejercer presión sobre el proceso legislativo a través de su influencia y su dinero. Esto explica la permanente atracción que sienten los presuntos reformadores por la figura de un "César" que se colocaría por encima y más allá de tales intereses. La capacidad de los intereses económicos de "comprar" el aparato mercantilista regulador empuja cada vez más a los reformadores hacia una posición socialista.

Por lo tanto, el sistema tiende hacia el imperio. El poder centralizado del estado se considera esencial para hacer frente a los "males" del sistema existente. Esto sugiere, a su vez, que hay una burocracia capaz de manejar una sociedad cada vez más compleja. Tanto los políticos como los intelectuales consideran que esa burocracia racionalizada basada en el mérito es el medio adecuado para controlar el poder de los "intereses creados". En última instancia, sin embargo, el objetivo de toda burocracia es protegerse a sí misma por encima de todo lo demás. Se genera entonces una lucha por el poder entre el gobernante, la burocracia, los intereses económicos y el pueblo en

general, lucha que suele complicarse por la intervención de los militares como grupo separado y distinto dentro del aparato estatal.

La crisis se desencadena cuando la economía ya no es capaz de producir lo suficiente para satisfacer el voraz apetito de aquellos grupos que tienen acceso al estado. El caso clásico es el de la China agraria, donde el sistema "exprimió" los recursos existentes conduciendo a la crisis, la rebelión y la iniciación de un nuevo ciclo. La increíble abundancia producida por la industrialización puede posponer la crisis, pero no altera los perfiles fundamentales del proceso.

La idea de poder y de control fascina a los intelectuales y a los políticos. Como el mandarín, cuyas largas uñas revelaban su aversión al trabajo físico y su posibilidad de eludirlo, muchos políticos e intelectuales muestran una aversión innata hacia la economía de mercado, con su énfasis en el trabajo, el riesgo empresarial y el dinero. Através de la regulación económica, la burocracia racionalizada no sólo promete seguridad y el fin de la injusticia, sino también el cercenamiento de la "brutal" y "antisocial" competitividad concomitante con el mercado libre. Uno de los grandes atractivos de la burocracia racional es que, al eliminar la competencia, promete también erradicar la envidia. Pero al perder las posibilidades de creatividad que le brinda el mercado libre, la burocracia no tiene ningún medio para definir el mérito. A lo sumo, se establece un sistema de símbolos relevantes, como por ejemplo, los exámenes sobre la doctrina de Confucio, o el doctorado en los países de Occidente. Tales élites cada vez, más artificiales, o bien siguen siendo exclusivas, rechazando la igualdad y generando envidia, o bien rebajan el nivel de los estándares de excelencia (sean cuales fueren los que hayan conservado), en respuesta a las continuas presiones igualitarias. Si bien el fin ostensible de la burocracia es inicialmente la promoción de la igualdad, termina por conducir inevitablemente al igualitarismo. Por consiguiente, los perfiles del imperio se entrelazan inexorablemente con la envidia y el igualitarismo. Podemos examinar todo el síndrome de los factores "I-E" tal como se desarrolló en la antigüedad en Grecia y Roma, en China y en los modernos países de Occidente, especialmente en los Estados Unidos.

La idea de igualdad penetró en todo el tejido de la sociedad griega. Alfred E. Zimmern hace notar al respecto: "La igualdad de tierras y la igualdad de derechos eran tradiciones persistentes, profundamente arraigadas en la vida griega [...]. Pero esa igualdad respecto de las tierras no se mantenía durante mucho tiempo [...] y menos en una sociedad en la cual la tradición de igualdad estaba fuertemente desarrollada". Aunque la creencia en la ley sobrenatural derivada de los dioses nunca desapareció por completo, pasó a ocupar una posición subordinada, o a combinarse, en los escritos de los grandes filósofos y dramaturgos, con la idea del derecho natural. La igualdad estaba atada a la ley natural, por ejemplo, en *The Trojan Women*, donde Jaeger señala que Eurípides "describe la igualdad, base de la democracia, como la ley, que se manifiesta cientos de veces en la naturaleza, y a la que el hombre mismo no puede escapar".

Como Jenofonte, el famoso escritor Toynbee brindó una fascinante visión del proceso en virtud del cual la igualdad se extendió incluso a la institución de la esclavitud. "Los esclavos [...] gozan de un grado extremo de libertad en Atenas, donde es ilegal agredirlos, y no tienen obligación de ceder el paso a nadie [...]. El proletariado libre no está mejor vestido que los esclavos [...] éstos pueden llevar una vida de lujo y en algunos casos tienen una posición muy encumbrada.".

La creciente igualdad dio lugar a diferencias cada vez mayores en la situación económica, las cuales proporcionaron a su vez la base para un fuerte igualitarismo en el cual la envidia era un factor significativo. El movimiento culminó en una serie de legisladores "visionarios" que surgieron en toda Grecia, entre los cuales Licurgo de Esparta y Solón de Atenas son los más conocidos. "En la obra de todos estos legisladores podemos detectar una característica común: el intento de restaurar

la unidad del estado restringiendo el uso de la riqueza." Y mientras que la elaborada fórmula igualitaria de Esparta prescribía no sólo el estilo de vida, sino hasta el tipo de alimentos que había que consumir, Atenas aplicaba también un código bastante riguroso. Por otra parte, "en ambos casos el objetivo era el mismo [...] remediar las desigualdades creadas por la riqueza [...] no simplemente [...] [a través de las leyes] [...] sino haciendo que el rico se pareciera lo más posible al pobre.

La solución igualitaria de Licurgo fue un monumental esfuerzo por hacer retroceder el reloj de la historia. La medida de su éxito está dada por el hecho de que Esparta llegó a ser el prototipo del estado militar económicamente estancado. Licurgo creía que "la concentración de la tierra en manos de los ricos" era la principal causa del desorden que imperaba en, Esparta. Para remediar esa situación proponía terminar con "el lucro competitivo, la codicia y el lujo". Por lo tanto, procedió a traspasar toda la tierra a la polis para su redistribución, y entregó parcelas iguales a cada espartano. Como el dinero era la raíz de todos los males, "retiró de la circulación todas las monedas de oro y plata, emitiendo en su lugar una tosca moneda de hierro, demasiado pesada y difícil de manejar, cuyo valor era además tan pequeño que desalentaba su acumulación o cualquier otro uso indebido", como desarrollar, por ejemplo, una amplia actividad comercial.

En tales circunstancias, se restringió severamente la igualdad de oportunidades y la igualdad ante la ley en un mercado relativamente libre. Incluso en Atenas, la presunta aristocracia que defendieron Platón y Aristóteles no era una aristocracia tradicional "sino sólo un conjunto de oligarquías temporarias que habían surgido principalmente como una reacción ante las democracias". Simplemente estaba constituida por "hombres adinerados que se habían apoderado de la polis como un acto de autodefensa. Estos oligarcas trataban de que el peso del estado recayera sobre los demás, mientras se reservaban para sí sus cargos jerárquicos y sus beneficios". "La igualdad ante la ley" -el slogan de los oligarcas-, era un enunciado vacío destinado a enmascarar el control que ejercían sobre el estado para defender sus propios intereses.

En Historia de la guerra del Peloponeso Tucídides relata brillantemente cómo la guerra se entrelazaba, tanto con la crisis del imperio como con el impulso igualitario de las masas y de sus demagógicos líderes expansionistas. No hay una descripción más vivida y ajustada de la degradación de Atenas y de la arrogancia del poder y del derecho positivo estatista característicos del imperio que el discurso que los atenienses dirigieron a los melinos antes de conquistarlos, de exterminar a todos los varones, vender como esclavos a mujeres y niños y establecerse en esa región:

"En cuanto a nosotros, no los importunaremos con falsos pretextos [...] no les diremos que tenemos derecho a conservar nuestro imperio, o que ahora los atacamos debido al daño que ustedes nos han causado [...] no los importunaremos con un extenso discurso que no seria creído por nadie [...] puesto que ustedes saben tan bien como nosotros que el derecho, en los tiempos que corren, es sólo un problema que se plantea entre iguales, es decir, entre hombres que tienen igual poder, mientras que los fuertes hacen lo que pueden, y los débiles sufren lo que deben sufrir".

En realidad, en el fraccionado mundo de los griegos, la libertad fue destruida mucho antes de que los conquistaran los macedonios. El imperio de Alejandro era una expansión militar que fue posible por un prolongado proceso evolutivo interno.

El largo período de la historia romana ofrece un ejemplo aun más ilustrativo del funcionamiento de los factores "I-E". En el mundo antiguo, Roma se distinguió en épocas muy tempranas de su historia por la importancia que daba al concepto de derecho. Hacia fines de la era helenística esto había producido una metamorfosis en la situación de las mujeres. La igualdad de la mujer trascendió el ámbito político, extendiéndose a la vida económica, y en algunas ocupaciones como la plomería las mujeres llegaron a predominar. La tasa de divorcios aumentó muchísimo, y el poder "del pater familias, sacudido hasta sus cimientos, finalmente fue barrido por

completo". "El manso y sumiso esposo romano se había convertido ya en un personaje de comedia en los heroicos tiempos de la Segunda Guerra Púnica". Este cambio en las relaciones familiares provocó la amarga protesta de Catón el Censor. "Todos los demás hombres dominan a las mujeres, pero nosotros, los romanos, que dominamos a todos los hombres, somos dominados por nuestras mujeres." La igualdad había avanzado hasta el punto de que en las postrimerías del imperio la mujer que contraía matrimonio conservaba sus bienes, y el hombre "ni siquiera tenía derecho, legalmente, al usufructo de los ingresos o rentas provenientes de aquéllos".

Como en el caso de Grecia, el creciente grado de igualdad terminó por producir grandes diferencias de riqueza. En la larga lucha entre patricios y plebeyos por el control del estado, empezó a tomar forma un programa igualitario. Con el transcurso de los años se hicieron varios intentos, tales como las leyes de Licinio Estolón y Sextio Laterano del año 367 a.C., para poner un límite a la posesión de riqueza, "pero estas leyes fueron ignoradas o violadas del mismo modo que siempre se hizo caso omiso de las leyes suntuarias que trataban de restringir el lujo personal en materia de ropa, alimentos, joyas y carruajes".

Después de la terminación de las Guerras Púnicas el historiador Polibio hizo una evaluación pesimista que resultó profética a la luz de la guerra civil siguiente, que se prolongó durante casi un siglo. En efecto, escribió en el año 150 a.C. que una nación "después de evitar grandes peligros" y de alcanzar "un alto grado de prosperidad y poder incontestable" suele desarrollar "un estilo de vida ostentoso y extravagante" que "prueba el comienzo de un deterioro". El pueblo "llega a convencerse de que está siendo engañado por algunos hombres movidos por la codicia" y "en su apasionado resentimiento [...] se negará a seguir obedeciendo por más tiempo, o a contentarse con compartir los mismos poderes con sus líderes, y exigirá para sí todo el poder o gran parte de él".

La crisis se precipitó a raíz de los esfuerzos realizados por Tiberio Graco en el año 133 a.C. para restablecer las leyes agrarias de Licinio Estolón y Sextio Laterano. La historia de la violenta guerra civil que se desencadenó debido a las acciones de los Gracos y se prolongó en forma intermitente hasta el triunfo de Augusto César es, por supuesto, bien conocida. El problema en discusión era quién controlaría el estado y con qué propósito. A la larga, la victoria fue para aquellos que propugnaban la implantación de una política que prometía el reparto del rico botín de las guerras expansionistas, junto con un programa igualitario de bienestar en el propio país. Julio César, por ejemplo, "ayudó a los deudores en el año 49 a.C., cancelando los intereses vencidos y no pagados, y los acreedores tuvieron que aceptar el pago de la propiedad tal como había sido valuada antes de la inflación". Theodor Mommsen comentaba al respecto: "César hizo lo que pudo para moderar la terrible omnipotencia del capital".

En el imperio, mientras el emperador trataba de identificarse con los dioses y, por lo tanto, con la ley sobrenatural, era evidente para los pensadores más lúcidos que el "derecho" descansaba esencialmente en el César, en el poder del ejército y en el aparato estatal. En cierto sentido, el imperio puede entenderse mejor como un intento de oponerse a la larga era de violencia generada por el impulso igualitario. El emperador procuraba equilibrar el deseo igualitario de nivelación de las masas con el codicioso propósito de diversos grupos económicos de utilizar el estado para obtener grandes riquezas y ponerlas a buen recaudo recurriendo a la política de contraponer esas fuerzas a las del ejército y la burocracia civil. A pesar de las enormes tensiones generadas dentro de semejante sistema, y de la incapacidad del derecho positivo de proporcionar un adecuado cemento social, la estructura se mantuvo durante un tiempo increíblemente largo, pero al fin se desmoronó porque la crisis se vio exacerbada por presiones ajenas al imperio.

En el actual debate sobre la conveniencia de crear o no un ejército voluntario, la experiencia romana proporciona algunas ideas útiles. En un

amplio estudio sobre el ejército romano, Martin P. Nilsson señalaba: "Los antiguos estados eran como todas las repúblicas por cuanto tenían un sistema de servicio obligatorio universal". Y agregaba:

"La transición del ejército romano de un ejército basado en el servicio obligatorio a un ejército profesional, unas generaciones antes de la aparición de Augusto, fue el preludio al paso de Roma de la forma republicana a la monárquica [...]. El ejército ya no abrigaba ningún sentimiento hacia el estado y sus ciudadanos: sólo se sentía ligado a la profesión, a los beneficios que ésta le reportaba y al comandante que sabia cómo ejercer sobre él su influencia personal".

El crecimiento de la "burocracia centralizada" también explica en parte la crisis del imperio. W. C. Beyer llega a la siguiente conclusión:

"El servicio civil romano se convirtió por fin en una carga gravosa y opresiva. También reglamentó excesivamente la vida económica del pueblo, sometiéndolo al pago de pesados gravámenes destinados a mantener a un creciente número de funcionarios imperiales. Bajo esta doble frustración, la ciudadanía romana sufrió el mismo derrumbe espiritual que abatió a sus predecesores egipcios bajo el reinado de los ptolomeos. La industria y la agricultura languidecieron, la población disminuyó, e incluso el ejército se debilitó a tal punto que no pudo seguir conteniendo a los bárbaros que ejercían presión sobre las fronteras de la nación. En realidad, el servicio civil romano, que al principio había sido el principal instrumento del imperio para asegurar la paz y la prosperidad del mundo romano fue, en sus últimas etapas, una de las principales causas de la caída del imperio".

Los factores "I-E" y las cambiantes fuentes de valores se entrelazan con las interpretaciones de la caída de Roma sugeridas por estudiosos como M. Rostovtzeff y Chester G. Starr. Rostovtzeff comienza su análisis señalando: "Uno de los fenómenos más notables de la vida económica fue la rápida depreciación de la moneda y el incremento todavía más acelerado de los precios". Si la plata sufrió una depreciación, el oro, literalmente hablando, desapareció. Se implantó un sistema de moneda "fiduciaria" que carecía prácticamente de valor, y sólo era aceptada porque el estado obligaba al pueblo a hacerlo. "La depreciación de la moneda se relacionaba estrechamente con el aumento de los artículos de primera necesidad."

La carga impositiva y la confiscación afectaban especialmente a las ciudades donde se centraba el desarrollo económico. "Como es natural, los principales perjudicados [...] eran los hombres que, aunque no muy ricos, pertenecían a la clase acomodada, y aquellos relativamente honestos." Rostovtzeff hacia notar, en un pasaje que recuerda el libro Atlas Shrugged, escrito años más tarde por otra émigrée rusa, Ayn Rand: "Esos hombres [pertenecientes a la clase media alta] perdieron sus bienes, fueron degradados y tuvieron que huir, viéndose obligados a vivir ocultos en distintas partes del país". Quienes lograban fama y fortuna dentro de ese sistema "eran los hombres ricos e inescrupulosos que tenían los medios y la astucia necesaria para sobornar a los funcionarios y cimentar su propia prosperidad a costa del infortunio de sus colegas más pobres y honrados". Casi la única luz de esperanza era que hacia el siglo IV el aparato estatal y policial se había vuelto tan inepto que era relativamente fácil "ocultarse" y retornar del exilio.

El estado se valía del ejército, compuesto en gran medida por campesinos semibárbaros, para atacar duramente a la clase empresarial urbana, responsable de la mayor parte de la actividad económica. Lamentablemente, el ejército igualitario era cada vez más difícil de manejar. "Las fuerzas impulsoras", sostenía Rostovtzeff, "eran la envidia y el odio, pero el ejército no tenía ningún programa positivo". El ejército llegó a darse cuenta de que compartía en muy pequeña medida la riqueza adquirida y defendida a menudo a través de sus esfuerzos, y a costa de la muerte de muchos de sus soldados. En consecuencia, "la oscura sumisión que durante siglos había sido la modalidad típica" del soldado-campesino "fue transformándose gradualmente en un agudo sentimiento de odio y envidia" hacia

los habitantes de la ciudad. Cuando el ejército debía intervenir para sofocar alguna revuelta urbana, solía hacer más estragos que los que estaba destinado a prevenir.

Según la tesis de Rostovtzeff, "la envidia y el odio" hacia la ciudad fueron las causas fundamentales, y "el antagonismo entre la ciudad y el campo fue la principal fuerza que impulsó la revolución social en el siglo III", la cual destruyó la estructura interna del imperio. Un análisis semejante - con la diferencia de que no menciona en absoluto el sentimiento de envidia, y se inclina por la victoria de las fuerzas del campo- es el que proponen hoy muchos revolucionarios de los países pobres, y se puso especialmente de manifiesto en el muy publicitado discurso que pronunció hace algunos años el líder chino, mariscal Lin Piao.

Los excesos de los campesinos-soldados romanos no condujeron al triunfo de ese grupo incipiente. El sistema establecido por el emperador Diocleciano, quien "se elevó desde la esclavitud hasta la jerarquía real a los 39 años", logró introducir alguna apariencia de orden. Empero, si la república fue el primer acto del drama romano, y el imperio el segundo, este tercer acto era estructuralmente diferente, aunque todavía se empleaba el término imperio, y quizá seria más adecuado calificarlo de "despotismo oriental". La nueva burocracia gobernante entabló muy pronto estrechas relaciones con el sector "más rico y poderoso" de la clase alta. "La clase que iba desapareciendo era la clase media, integrada por los activos y frugales ciudadanos de las mil ciudades del imperio, que constituían el eslabón entre las clases alta y baja." Es poco lo que se sabe de esta clase, salvo que "con el paso del tiempo estuvo cada vez más oprimida y, desde el punto de vista numérico, se fue reduciendo progresivamente". Por lo tanto, "un movimiento impulsado al comienzo por la envidia y el odio, y que para alcanzar sus propósitos recurrió luego al asesinato y la destrucción, terminó por hundirse en una depresión espiritual tan profunda que cualquier condición estable parecía ser preferible a ese interminable estado de anarquía". Muchos aceptaron el colapso final del imperio "sin mayor pesar", y otros, que habían frecuentado a los hunos, consideraron que su sociedad era "mucho mejor" que la de Roma.

Ni siquiera China, una sociedad que según la opinión de algunos desconocía las ideas de igualdad e igualitarismo, estaba exenta del desarrollo del síndrome de los factores "I-E". En tiempos de la dinastía Ch'in, la antigua aristocracia feudal había sido eliminada. El confucianismo, el legalismo y el taoísmo fueron intentos de hacer frente al derrumbe del viejo orden.

La presión en favor de la igualdad de oportunidades y de la igualdad ante la ley fue un factor en este proceso. Mientras que el confucianismo y el legalismo aceptaban al estado, "no estaban de acuerdo en cuanto al problema de elevar la ley a la universalidad [el punto de vista legalista]. No era la legalidad la que dividía al confucianismo y al legalismo, sino la igualdad ante la ley". Ambos sistemas iban más allá de una orientación de los valores basada en la ley sobrenatural. El confucianismo se aproximaba al derecho natural, puesto que subrayaba la importancia de vivir "en armonía" con la naturaleza, mientras que el legalismo era el epítome del derecho positivo. Estas dos filosofías estatistas se oponían al taoísmo, el cual, aunque funcionaba también dentro del marco de la ley natural al enfatizar la idea de "el camino", rechazaba la idea del estado. Étienne Balazs calificaba el pensamiento de taoístas como Pao Ching-yen de "anarquismo libertario". Lamentablemente, el enorme poder ejercido por el estado empujó a los mejores pensadores taoístas hacia una posición cada vez más nihilista.

La igualdad ante la ley, prometida por los legalistas, fue un importante factor en el triunfo de esa idea, en la unificación del país, y en el establecimiento del imperio bajo Shih Huang-ti. Con la fundación de una nueva dinastía y la repetición del ciclo a lo largo de los siglos, la redistribución de la tierra a los campesinos continuó siendo una demanda constante.

Sea cual fuere el alcance de esa redistribución, pronto surgieron diferencias, ya que algunos hombres se ingeniaron para acumular más riquezas que otros, sea

gracias a sus propios esfuerzos o a través del acceso al aparato del estado. Esta situación provocó resentimiento y envidia, lo cual reflejaba también la tensión existente entre la ciudad y el campo, que puede observarse asimismo en otras civilizaciones.

La orientación agraria de los confucianos enfatizaba su “caballeresca” aversión a la economía de mercado libre. Esta aversión fue especialmente evidente en el caso de reformadores radicales como Wang An-shih, cuyo masivo programa de regulación estatal era una reacción a la urbanización y a la creciente economía de mercado del siglo XI.

En su famoso “Memorial de las Diez Mil Palabras”, Wang atacaba la opulencia y el materialismo cada vez más acentuados de la sociedad. Lamentablemente, los pobres no sólo “envidiaban” a los ricos: también se esforzaban por “emularlos”. La solución propuesta por Wang, que nunca se llevó a cabo plenamente, habría significado la implantación de una economía dirigida que hubiera ido mucho más allá del amplio control de los monopolios y la propiedad ejercido ya por el estado. De acuerdo con un plan masivo de nivelación igualitaria, Wang quería inspeccionar todas las mercaderías y castigar a aquellas personas que producían ”artículos inútiles, extravagantes o de carácter inmoral”. Con el aumento de los impuestos, muchos de los artesanos y comerciantes que fabricaban y comercializaban esos artículos “se verían obligados a regresar al campo” y de ese modo “no habría escasez de alimentos”.

Impresiona realmente no sólo la perdurabilidad del imperio chino, sino la forma en que la burocracia confuciana mantuvo el control, a pesar del cíclico ascenso y caída de las dinastías y de las incursiones bárbaras. Esta continuidad dependió de dos factores: uno de ellos era la complejidad de la civilización ribereña china; el otro, el sistema de exámenes. En teoría, este sistema ofrecía igualdad de oportunidades a todos aquellos dotados de suficiente capacidad para formar parte de la jerarquía gobernante. En la práctica, esto no era así, porque se necesitaban años de estudius subsidiados para dominar las obras literarias de los autores clásicos, las cuales constituían el núcleo esencial de los exámenes. La presión igualitaria fue probablemente el principal factor del gradual debilitamiento de los estándares de excelencia y de la eventual introducción de un procedimiento por el cual se compraban simplemente los títulos.

Sin embargo, los líderes confucianos no formaban un bloque homogéneo: estaban divididos en grupos cuyas ideas se aproximaban a las de Occidente. Radicales como Wang utilizaban la envidia y el igualitarismo presentes en la sociedad como un medio de avanzar hacia un socialismo de estado virtualmente completo. Un segundo grupo reflejaba el deseo típicamente mercantilista de controlar la economía en bien de la propia burocracia. El tercer grupo se asemejaba a los políticos sindicalistas corporativos como representantes de determinados intereses económicos: sus miembros trataban de utilizar sus posiciones para acrecentar la fortuna del clan familiar que había costeado los estudios necesarios para los exámenes.

Balazs ha demostrado hasta qué punto la burocracia confuciana funcionaba, debajo de la retórica del humanismo, como un sistema de poder. La burocracia se apoderó de gran parte de la riqueza económica producida desde una base esencialmente agraria, y en el curso del proceso contribuyó a acelerar la crisis, que conduce habitualmente al establecimiento de una nueva dinastía y de un nuevo ciclo. Fue necesario crear una vasta red de informadores y policías para controlar a la sociedad.53 En tales condiciones, como ocurrió en Roma, la libertad y la creatividad languidecieron. En un rapto de desesperación, el gran historiador Ssu-ma Ch'ien expresó su última voluntad en su testamento, donde “denunciaba al estado autocrático por las humillaciones que infligía a sus súbditos, y analizaba con gran lucidez si se debía recurrir o no al suicidio bajo un régimen despótico”.

Si enfocamos la historia de China desde esta perspectiva, el régimen actual no representa una desviación del pasado, sino

más bien su continuación, con un énfasis más acentuado en la tradición legalista.

Los perfiles de la civilización occidental muestran la misma tendencia. La sociedad inició su desarrollo en torno a un sistema de valores basado en el cristianismo y la ley sobrenatural. El gradual desarrollo de las ciudades y de la economía de mercado ofreció en grado creciente igualdad de oportunidades y ante la ley. Estos cambios fueron desiguales y no se extendieron a las zonas rurales, donde el sistema feudal siguió existiendo, como lo prueban los numerosos levantamientos de campesinos que tuvieron lugar en los siglos XIII y XIV, muchos de los cuales eran fomentados por líderes religiosos que propugnaban un programa de nivelación igualitaria. En el seno de la Iglesia, hombres como Tomás de Aquino desarrollaron una síntesis de la ley natural y la ley sobrenatural. El avance de la ciencia estimuló considerablemente el desarrollo de un derecho natural secular, mientras que el surgimiento del estado nacional contribuyó al desarrollo del derecho positivo, y las tres fuentes se pusieron de manifiesto en diversas combinaciones.

Tanto el deseo de igualdad como el igualitarismo pueden observarse entre los grupos que presionan en favor de un cambio social, desde las rebeliones campesinas del último período medieval, hasta las revoluciones de la era moderna. En cierta medida, el descubrimiento de América y lo que Walter Prescott Webb llamó “la gran frontera” postergaron la crisis. Por consiguiente, la tierra y las oportunidades estaban a disposición de aquellos motivados para aprovechar la ocasión de mejorar su situación. Henry Bamford Parkes sostenía que el común denominador de todos los hombres que llegaron al Nuevo Mundo fue un factor psicológico: la decisión de abandonar el Viejo Mundo antes que aceptar las constantes desigualdades del sistema existente, de tratar de reformarlo o de rebelarse contra él. En otro libro he sugerido que quienes eligieron en Estados Unidos la “válvula de seguridad” de la frontera representaban a los tipos de personas y grupos que, de acuerdo con las teorías de la sociología de la revolución, probablemente se habrían sublevado si no se les hubiera abierto la frontera de la oportunidad.

El principal mérito de Tocqueville consistió en reconocer, con extraordinaria perspicacia, que la igualdad era el carácter distintivo esencial de la vida norteamericana. La abundancia de tierras y la relativa incapacidad de los estados europeos de recrear el feudalismo en América ofrecían grandes oportunidades. Las vastas riquezas que fluían del Nuevo Mundo brindaban también, en alguna medida, cierta igualdad de oportunidades en el Viejo Mundo, pero siempre dentro del sistema de privilegio existente. Si bien un gran porcentaje de los hombres que estaban dispuestos a abandonar Europa abogaban por la igualdad, entre quienes se quedaron en el Viejo Mundo había sin duda, dejando a un lado a los beneficiarios del sistema, un número desproporcionadamente grande de defensores del igualitarismo. Por ende, esto condujo en Europa a una polarización entre aquellos que querían valerse del estado para proteger sus privilegios y quienes deseaban utilizar al estado para instituir un socialismo igualitario. Dentro de estos parámetros ha transitado el curso de la historia europea moderna, culminando con el estado benefactor burocrático o socialismo, que caracteriza ahora a ese continente.

En Estados Unidos, la revolución eliminó muchos de los vestigios del feudalismo, que había sido trasplantado a este lado del Atlántico. Sin embargo, el nacimiento de un estado americano significó que habría una lucha entre los diversos grupos por el control del aparato estatal, con el fin de utilizarlo para sus respectivos programas. Algunos líderes querían reemplazar el mercantilismo británico por una versión norteamericana de esa política. No simpatizaban en absoluto con la descentralización o el mercantilismo a nivel del estado individual, surgido después de la revolución. La adopción de la Constitución facilitó considerablemente la tendencia hacia la centralización, y varios fallos judiciales contribuyeron también a ese proceso. En este periodo temprano de la historia norteamericana, las tendencias centralizadoras alcanzaron su punto más alto durante la presidencia de John Quincy

Adams. Como señalaba William Appleman Williams:

"En realidad, hacia 1826 el gobierno era el empresario más importante del país. Manejaba más fondos, empleaba más gente, compraba más mercaderías y prestaba más capital operativo y de inversión que cualquier otra empresa. Para esas generaciones de hombres que creían presuntamente en gobiernos débiles y reducidos al mínimo posible los Padres Fundadores y sus primeros descendientes crearon una institución relativamente grande y activa [...] y el principio de ayuda gubernamental a las compañías privadas no habría de tener en ninguna esfera mayor aplicación que en el plan de concesiones de tierras a los ferrocarriles, excepto, quizás, en los subsidios directos e indirectos otorgados a las grandes empresas corporativas durante la Primera y la Segunda Guerra Mundial".

Los jacksonianos nunca revirtieron por completo este proceso, y su llamada política de laissez faire tampoco fue internamente muy coherente, ya que muchos de ellos estaban absolutamente dispuestos a hacer uso del poder del estado para controlar a sus esclavos y arrebatar las tierras a los indios. Sea como fuere la Guerra de Secesión acrecentó de modo considerable las tendencias centralizadoras, y el grupo dominante dentro del partido republicano estaba integrado por muchos de los sectores económicos que habían apoyado el "sistema norteamericano" centralista (whiggista) de Henry Clay. En las postrimerías del siglo XIX, se formalizó la alianza del gobierno con grupos que representaban diversos intereses comerciales. Los abusos del poder centralizado y el desprecio por la ley y el proceso constitucional se pusieron claramente de manifiesto en el manejo de la revolución cubana por parte del presidente William McKinley, en la guerra con España, y en nuestra intervención en Filipinas a fines de la década de 1890. Estas acciones esclarecen, sin duda, la definición del imperio, sugerida por John Adams en 1775.

A medida que se reducía la esfera de acción del mercado libre, la economía política norteamericana fue adquiriendo en grado creciente, a partir de fines del siglo XIX, un carácter sindicalista corporativo. Gabriel Kolko, entre otros, sostuvo que los intentos de los reformadores progresistas de servirse del gobierno para regular la actividad comercial lo que en este ensayo denominaríamos una solución mercantilista) tuvieron principalmente el respaldo de esos sectores comerciales que se sentían amenazados por la competencia de empresarios más pequeños y eficientes. El fracaso de los esfuerzos de los trusts y corporaciones para crear una protección monopólica condujo a la implantación de regulaciones como un medio de reducir la competencia.

Los reformadores se sentían frustrados al ver que los sectores comerciales dominaban el aparato regulador. Algunos habían abrigado la esperanza de valerse del gobierno para restaurar la competencia (igualdad de oportunidades), mientras que otros querían acrecentar la intervención gubernamental con el fin de lograr una redistribución igualitaria.

Por consiguiente, el período final del siglo XIX fue la cuna de la reforma norteamericana. Desde un punto de vista libertario, podría argumentarse que los peores abusos del sistema eran el resultado de la actitud del gobierno al apoyar o crear privilegios cuya regulación formalizaba y perpetuaba. Dicha posición se habría ajustado a la tradición del derecho natural para subrayar el aspecto dinámico de la evolución antes que sus cualidades estáticas. Los llamados darwinistas sociales solían defender el statu quo y la teoría de la "supervivencia de los más aptos", no obstante la evidencia de que él progreso era el resultado de la evolución de los "ineptos", esto es, de los organismos que no se adaptaban a un medio dado y tenían que desarrollar algo "nuevo" para sobrevivir. Los factores fundamentales eran el cambio dinámico y la adaptación antes que el statu quo. Sin embargo, los grandes reformadores norteamericanos rechazaron la idea del mercado libre y el derecho natural, volcándose en cambio hacia la regulación gubernamental y el derecho positivo.

Sectores de tres grupos -los reformadores, los hombres de negocios y los

políticos- contribuyeron al crecimiento del gobierno burocrático centralizado (imperio). A la regulación y al sistema de bienestar se sumaron las necesidades de una política exterior cada vez más imperial. Cada nueva crisis, sea que se tratase de una guerra global o de tensiones económicas internas generadas por el sistema, aumentaba la dimensión de la estructura. La actual crisis económica es el resultado de la increíble expansión del gobierno en la década de 1960, y de los gastos en materia de política exterior e interior. Si el gobierno hubiera sido capaz de conseguir que la mayoría de los países del mundo estuviera atada al dólar, el sistema podría haberse sostenido más tiempo, pero ese intento fracasó. Estados Unidos ha empezado a comprender que el costo de mantener el "orden" en todo mundo supera sus posibilidades de proveer los recursos monetarios necesarios para ese fin, y choca con la oposición de los jóvenes que se niegan a ser reclutados para defender dicha causa.

El igualitarismo, baluarte del estado benefactor, se caracteriza cada vez más por la continua lucha entre los intereses económicos, los políticos y la burocracia para dominar el sistema imperial y obtener beneficios de él. Estamos presenciando los primeros rounds de la agotadora lucha que se libró en Roma y China a lo largo de muchos siglos.

No disponemos aquí del espacio suficiente para examinar las diversas formas en que el igualitarismo afectó el desarrollo de la sociedad norteamericana. Algunas de ellas son bastante sutiles, como, por ejemplo, la relación del pensamiento igualitario con el éxito en los negocios y la educación, y la creciente violencia en nuestra sociedad. Al comentar el asesinato del presidente James Garfield en 1881, Alexander Stephens lo atribuía a la firme creencia de que todo el mundo tenía derecho a triunfar en los negocios y en la esfera educacional. Las "ambiciones" de muchos habían sido "excesivamente estimuladas" por encima de sus respectivas capacidades. A raíz del fracaso resultante se recurría a la violencia y a la desesperada búsqueda de notoriedad como sustituto parcial del éxito. Arthur Bremer, el hombre que disparó su arma contra el gobernador de Alabama, George Wallace, en 1972, es un ejemplo bastante patético de este igualitarismo frustrado. Por la lectura de su diario sabemos que a Bremer le tenía sin cuidado quién fue su víctima: un personaje más importante significaba simplemente más publicidad. A lo largo de ese diario, Bremer se refiere constantemente al "fracaso". El grado de odio hacia sí mismo es abrumador.66 Es probable que esta época de igualitarismo sólo pueda conducir a una creciente frustración y violencia cuando muchos descubran que no pueden alcanzar el éxito que los igualitarios prometían por ser un "derecho" de todos.

En un área como la de la educación, el fracaso puede evitarse rebajando simplemente los estándares de excelencia. Esta degradación es el punto esencial de la actual crisis de la educación norteamericana, pero pocas veces se comenta este problema. En el nivel universitario, las escuelas malas y deficientes, sostenidas a menudo por el estado y sometidas fácilmente a la presión política igualitaria, desalojan a las buenas escuelas en una suerte de aplicación de la ley de Gresham al área educativa. Las presiones igualitarias de los estudiantes que exigen el derecho a evaluar a sus maestros, y las de los pares que se evalúan mutuamente, empujan el sistema hacia la burocratización, que socava y debilita el pensamiento libre y la creatividad. En Estados Unidos, la presión gubernamental tendiente a acrecentar el igualitarismo ha conducido al establecimiento de cuotas para varios grupos "minoritarios", como las mujeres y los negros. Tales políticas contradicen las tradicionales nociones norteamericanas de igualdad de oportunidades e igualdad ante la ley.

El arbitrario poder de la burocracia gubernamental centralizada impregna todos los niveles de la vida norteamericana, sofocando la libertad y la iniciativa. El director de la Oficina de Patentes, por ejemplo, informó recientemente que por primera vez se ha observado una acentuada disminución de la tasa de patentes de nuevas ideas e inventos.67 Hay motivos para sospechar que esta disminución no se debe a que los norteamericanos se hayan vuelto de golpe menos inteligentes, sino a

que la estructura de la regulación gubernamental ha adquirido dimensiones tan enormes que desalientan el desarrollo y la aplicación de nuevas ideas. Lamentablemente, esta tendencia se pone de manifiesto en momentos en que el gobierno ha creado o exacerbado problemas como el de la contaminación, cuya solución exigirá necesariamente un clima de libertad y creatividad, sin las trabas o impedimentos propios de un rígido estatismo burocrático.

La historia de las civilizaciones nos enseña que todas las épocas caracterizadas por el surgimiento del derecho positivo y el crecimiento del estado experimentaron a menudo el derrumbe de los valores y de la familia junto con el vuelco hacia las drogas y el sexo en un desesperado intento de encontrar algún sentido a la vida. Los casos de suicidio aumentan notablemente, en especial entre algunos de los pensadores más lúcidos, como ocurrió con los estoicos de Roma.68 Es evidente que nuestra propia civilización muestra ya aspectos de esta creciente esterilidad cultural concomitante con el creciente bloqueo burocrático.

¿Podrá revertirse en Occidente la tendencia histórica hacia el igualitarismo y el imperio que asolaron a otras civilizaciones? Irónicamente, la esperanza reside quizás en las recurrentes crisis económicas de las naciones desarrolladas, cuyas economías se tambalean bajo el enorme peso de los subsidios, los gastos de defensa, los programas de bienestar social y la burocracia. La continua incapacidad del gobierno para resolver esos problemas puede conducir todavía a una reevaluación de toda la situación, de modo tal que el derecho natural y el mercado libre asuman un nuevo e importante papel en la lucha por la libertad humana.

El igualitarismo es una revuelta contra la Naturaleza

Murray N. Rothbard

Probablemente, la pregunta que más me han hecho -con cierta exasperación- en los últimos años ha sido: "¿Por qué no te mantienes fiel a la economía?"

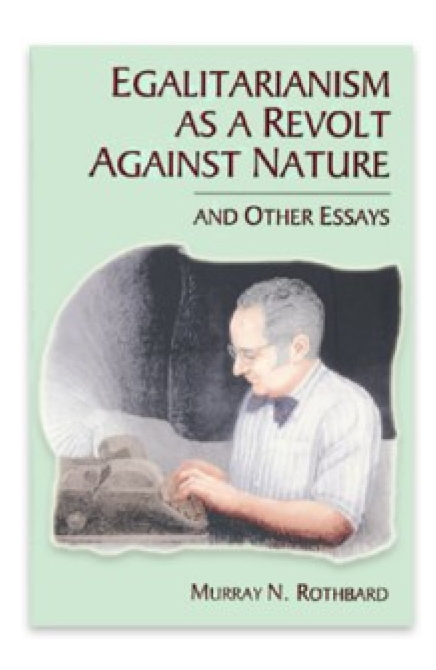
Por diferentes razones, esa pregunta me la han hecho colegas economistas y otros pensadores y activistas de diversas afiliaciones políticas: conservadores, izquierdistas y libertarios que están en desacuerdo conmigo en cuestiones de doctrina política y se incomodan con un economista que está "fuera de su disciplina.".

Entre los economistas, esta pregunta es un triste reflejo de la hiper-especialización de los intelectuales de nuestro tiempo. Creo que es evidente que poquísimos expertos en economía -incluso los más devotos- se interesaron por la economía por fascinarles las curvas de costo, clases de indiferencia y el resto de la parafernalia de la teoría económica moderna. Casi por unanimidad se interesaron por la economía después de interesarse por los problemas sociales y políticos y dándose cuenta de que los problemas realmente políticos no pueden ser resueltos sin el conocimiento de la economía. Después de todo, si en realidad estuvieran interesados en las ecuaciones y tangentes en gráficas, se habrían convertido en matemáticos y no gastando sus energías en teorías económicas que son, a lo sumo, una aplicación de tercera categoría en matemáticas.

Por desgracia, lo que suele ocurrir con estas personas es que, al aprender la estructura imponente de la teoría económica, se fascinan tanto por las minucias técnicas que pierden de vista los problemas políticos y sociales que en un principio despertaron su interés. Esta

fascinación se ve reforzada también por la estructura económica de la propia profesión de economista (y todas las otras profesiones académicas): a saber, que el prestigio, premios y bonificaciones no son recogidos por la reflexión sobre los grandes temas, sino por mirar el corto plazo y convertirse en un experto de un problema técnico menor.

Entre algunos economistas, este síndrome fue llevado tan lejos que desprecian cualquier atención a los problemas políticos y económicos como una impureza degradante y vil, incluso si esta atención es dada por economistas que han dejado su huella en el mundo de conocimientos técnicos. E incluso entre los economistas que en realidad lidian frente a problemas políticos, cualquier consideración dedicada a temas extra-económicos más amplios como los derechos de propiedad, la naturaleza del Estado o la importancia de la justicia es descartada como "metafísica" e inadmisible.



No es casual, sin embargo, que los economistas con un espíritu más amplio y más penetrante del siglo XX -hombres como Ludwig von Mises, Frank H. Caballero y F.A. Hayek- llegaran rápido a la conclusión de que el dominio de la teoría económica pura no era suficiente, y que explorar problemas relacionados y fundamentales de la filosofía, de la teoría política y la historia era vital. En particular, señalaron que era posible y de crucial importancia elaborar una teoría sistemática más amplia, que abarcase la acción humana como un todo y que la economía ocupase un lugar consistente pero alternativo.

En mi caso, el foco principal de mi interés y mi trabajo durante las últimas tres décadas ha sido parte de este enfoque más amplio -el liberalismo, que es la disciplina de la libertad. Porque creo que el liberalismo es de hecho una disciplina, una "ciencia", si lo prefieren, independiente, aunque poco se ha desarrollado a lo largo del tiempo. El liberalismo es una disciplina nueva y creciente estrechamente relacionada con otras áreas de estudio de la acción humana: la economía, la filosofía, la teoría política, la historia, e incluso -pero también no menos importante- la biología. Todas estas áreas proporcionan variadas maneras en la base, el cuerpo y la aplicación de el libertarismo. Algún día, tal vez, la libertad y los "estudios libertarios" serán reconocidos como una parte independiente, pero relacionado con el currículo académico.

Este ensayo fue presentado en una conferencia sobre la diferenciación humana organizada por el *Institute for Humane Studies*, en Gstaad, Suiza, en el verano de 1972. Los fundamentos de la razón y la libertad son los hechos ineludibles de la biología humana; en particular el hecho de que cada individuo es una persona única, como ninguna otra en muchos aspectos. Si la diversidad individual no fuera una regla universal, la defensa de la libertad sería muy frágil. Después de todo, si los individuos son intercambiables, como los insectos, ¿por qué alguien se molestaría en aprovechar al máximo cada oportunidad de desarrollar su mente y sus habilidades y su personalidad de manera tan completa como le sea posible? El ensayo identifica el horror primigenio del socialismo igualitario en un intento de eliminar la diversidad entre los individuos y grupos. En resumen, refleja la base del liberalismo en el individualismo y la diversidad individual.

El mito del igualitarismo

Eugenio Vegas Latapie

El igualitarismo postula la absoluta igualdad jurídica, política y social de todos los hombres. Constituye un desarrollo patológico y monstruoso de un principio verdadero, siempre defendido y propagado por la Iglesia Católica: el principio de la igualdad de naturaleza de todos los hombres.

El origen del mito o quimera del igualitarismo se esconde en la noche de los tiempos, quizá como eco difuminado del recuerdo del Paraíso perdido por nuestros primeros padres. Platón, en "El Político", habla de una legendaria Edad de Oro, en la que los hombres estaban gobernados por la divinidad en persona, sin precisar de constitución política. Ningún hombre tenía mujer ni hijos; los árboles Ies suministraban frutos en abundancia sin necesidad de cultivo, pues la tierra los producía espontáneamente; vivían desnudos y dormían sobre el césped a campo raso.

Dos mil años más tarde Cervantes pone en labios de Don Quijote añoranzas semejantes a las recogidas por Platón. Así, en su discurso a los cabreros dice el caballero de la Triste Figura: "Dichosa edad y siglos dichosos aquellos a quien los antiguos pusieron nombre de dorados, y no porque en ellos el oro, que en esta nuestra edad de hierro tanto se estima, se alcanzase en aquella venturosa sin fatiga alguna, sino porque entonces los que en ella vivían ignoraban estas dos palabras de tuyo y mío. Eran en aquella santa edad todas las cosas comunes; a nadie le era necesario para alcanzar su diario sustento tomar otro trabajo que alzar la mano y alcanzarle de las robustas encinas, que liberalmente les estaban convidando con su dulce y sazonado fruto ..." "Las solícitas y discretas abejas ofrecían a cualquier mano, sin interés alguno, la fértil cosecha de su dulcísimo fruto. Los alcornoques les daban sus livianas cortezas con que comenzaron a cubrir sus casas. La pesada reja del corvo arado no1 abría la tierra, que ésta, sin ser fórzada, ofrecía con qué hartar, sustentar y deleitar a los hijos que entonces la poseían..."

Estos fantásticos sueños de una pretendida Edad de Oro eran totalmente inofensivos, sin derivaciones prácticas de importancia, meros productos de la imaginación desenfrenada de los forjadores de utopías. Pero en el siglo XVIII, Juan Jacobo Rousseau y sus numerosos seguidores lograron convencer a muchos de sus crédulos lectores de la posibilidad de restaurar esa legendaria Edad de Oro, anterior al pretendido pacto social, en que los hombres eran buenos por naturaleza, por no haber sido aún pervertidos por la sociedad, y vivían libres y felices, sin gobierno y sin propiedad, como lo demostraban esos buenos salvajes que decían haber descubierto en remotos rincones de América. Muy linajudas damas y muchos que se creían filósofos se embelesaron con la imagen del "buen salvaje" y fue tema predilecto de los "salones literarios" y de las "sociedades de pensamiento" divagar sobre ese bucólico estado anterior al pacto social y sobre los medios de arrastrar de raíz la sociedad existente, para restablecer esa quimérica e idílica situación en que imperaba la igualdad absoluta y florecía sin obstáculo alguno la virtud natural de los hombres.

Desde entonces, aquel idealismo meramente imaginario e inofensivo se corvirtió en quimera propagada y perseguida por visionarios y agitadores. "Libertad, Igualdad, Fraternidad" fue la divisa de la Revolución francesa. La igualdad de derechos y la soberanía nacional fueron expresamente reconocidos en la Declaración de Derechos de 1789. Sin embargo, esa misma Declaración consagraba al derecho de propiedad privada como un derecho natural, imprescriptible (art. 2.10), inviolable y sagrado (art. 17), con lo que la desigualdad económica quedaba subsistente. En ejercicio de su libertad Francisco Emilio (Gracchus) Babeuf lanzó su "Manifiesto de los iguales" y otros escritos propugnando el comunismo, que trató de

llevar a la práctica, lo que le valió subir las gradas de la guillotina en 1797. No obstante la cruenta represión, el ideal igualitarista siguió extendiéndose, favorecido por la infrahumana situación en que se vio sumida la clase obrera desde los albores de la era industrial, víctima indefensa de la avaricia de la burguesía atea y capitalista al haber prohibido en 1791, la Ley Le Chapellier, toda asociación obrera. En junio de 1848 muchos miles de obreros inspirados en ideales igualitaristas murieron en las calles de París luchando desesperadamente contra las tropas de la recién nacida segunda república francesa. El mismo año en que Marx y Engels lanzaron su famoso "Manifiesto" los ideólogos del comunismo ya habían encontrado numerosos seguidores dispuestos a luchar con todas sus fuerzas para la implantación de sus teorías.

El igualitarismo

El igualitarismo se trata de justificar mediante razonamientos del tenor siguente: "La igualdad de los hombres es una ley establecida por el mismo Dios. Todos nacemos llorando, todos morimos suspirando: la naturaleza no hace diferencia entre pobres y ricos, plebeyos y nobles y la religión nos enseña que todos tenemos un mismo origen y un mismo destino. La igualdad es obra de Dios; la desigualdad es obra del hombre; sólo la maldad ha podido introducir en el mundo esas horribles desigualdades de que es víctima el linaje humano; sólo la ignorancia y la ausencia del sentimiento de la propia dignidad han podido tolerarlas." Los párrafos que preceden los pone el filósofo Balmes en labios de un "declamador", y después de reconocer que hay en esas palabras errores capitales y verdades palmarias las somete a una sencilla pero profunda crítica en el capítulo XIV de su conocido libro "El Criterio".

Coincide con el declamador pintado por Balmes el tristemente célebre abade de Lamennais, precursor de la democracia cristiana, de quien son estas palabras: "Dios no ha hecho ni pequeños ni grandes, ni dueños ni esclavos, ni reyes ni súbditos; ha hecho a todos los hombres iguales. Pero entre los hombres, algunos tienen más fuerza o cuerpo o espíritu o voluntad, y son esos quienes intentan dominar a los otros, cuando el orgullo o la codicia ahogan en ellos el amor a sus hermanos".

Los conceptos que preceden, y otros semejantes, son indudablemente halagadores a los oídos de las masas y también a los de gentes de mediocre formación o dominados por la envidia. Sin embargo, los más de ellos no resisten a un sencillo examen hecho a la luz del sentido común y de la razón natural. Entremezclados con algunas verdades parciales, esos conceptos constituyen una serie de principios falsos, imposibles de realización práctica, pero capaces de seducir y arrebatar a muchos que se sienten ofendidos en su orgullo íntimo por la existencia de cualquier desigualdad, tanto si es natural como si es adquirida o accidental. Todos los hombres, por haber heredado la naturaleza caída de nuestros primeros padres, estamos propicios a caer en la tentación que nos incita a rebelarnos contra toda superioridad. Claro es que la gracia divina puede fortalecer nuestra naturaleza viciada y preservarnos de caer en la tentación. Pero para ser favorecidos con la gracia, don gratuito de Dios, es necesario que la pidamos con corazón puro y pongamos todos los medios precisos para alcanzarla. Ahora bien, en el mundo actual tan naturalista y tan selvático son escasos los que impetran la gracia divina y, por el contrario, son legión los que tienen como único anhelo conseguir la felicidad en esta vida, cosa que esperan alcanzar mediante las reformas de las estructuras sociales y económicas.

Sería ciego quien no percibiera la existencia de una enorme corriente igualitarista que, impulsada por todos los medios de comunicación social, amenaza con arrasar desde sus raíces lo que aún subsiste de civilización, para en su solar intentar la construcción de la ansiada ciudad igualitaria. Gracias al desarrollo industrial y a la igualdad económica, los igualitaristas esperan desterrar el viejo principio de que este mundo es un valle de lágrimas para en su lugar establecer un paraíso desacralizado, que hará realidad en esta vida el bienestar y la felicidad de sus moradores.

Es evidente que la corriente igualitarista es muy fuerte y que va adquiriendo un ímpetu avasallador. Ivas fatalistas y creyentes en la llamada corriente de la Historia, consideran a ésta como irreversible, siendo inútil luchar contra ella y proclaman que la actitud más prudente a adoptar frente a una corriente de este tipo es la de ponerse a su servicio, para encauzarla en lo posible, ya que tales corrientes sociales siguen su marcha inexorable y llegan a su final siempre. Totalmente contraria es la posición de los que creemos que la Historia la hacen los hombres, que los pueblos son lo que quieren sus gobernantes y que las ideas gobiernan a los pueblos. En efecto, la Historia está llena de hechos que demuestran que los hombres no son objetos inertes en el curso de los acontecimientos, sino sus sujetos activos. Ante cualquier fenómeno social o político que se produzca lo racional y lo prudente es someterlo a un detenido estudio, y si el juicio que se obtiene es negativo, o sea que el fenómeno contemplado es malo, lo que procede es combatirlo hasta conseguir su destrucción. Así, al desplomarse en abril de 1931 los últimos vestigios de la Monarquía liberal en España, que no había impedido el nacimiento y desarrollo de las fuerzas revolucionarias pero sí contenerlas por cierto tiempo, irrumpió en nuestra vida pública una corriente antirreligiosa y antisocial, tan vigorosa que hacía presagiar que nuestra patria fuera arrastrada a una situación de anarquía y de crimen institucionalizados. Pero frente a esa corriente revolucionaria, que fue también calificada de irreversible e inexorable, se irguieron una serie de hombres de pro resueltos a combatirla denonadamente, incluso a precio de sangre, en torno a los cuales se aglutinaron muchos otros españoles resueltos a morir con la espada en la mano, mejor que contemplar la ruina de su templo y la destrucción de su pueblo, que lograron producir otra corriente contrarrevolucionaria que al enfrentarse con la que venía disfrutando del monopolio de la calle y de los puestos oficiales dio lugar al alzamiento que venció a la corriente revolucionaria a precio de raudales de sangre. Su ejemplo y el de incontables héroes anónimos constituye un elocuente mentís a quienes sustentan la teoría de la marcha irreversible de la llamada corriente de la Historia. No recomendaré nunca bastante a este respecto la lectura de la magistral exposición que sobre "el sentido de la Historia" pronunció Jean Madiran en la apertura del IV Congreso de Lausanne en abril de 1968.

Para poner de manifiesto con la mayor claridad posible los errores fundamentales sobre los que se asienta el mito o quimera del igualitarismo es necesario exponer sumariamente lo que enseña el derecho natural y la doctrina pontificia sobre la igualdad de los hombres y sobre las desigualdades.

Igualdad de los hombres.

La doctrina católica ha sustentado siempre que existe entre todos los hombres una igualdad fundamental de naturaleza. Cada hombre, por el mero hecho de serlo, representa un valor trascendente y absoluto. "Creó Dios al hombre a imagen suya, a imagen de Dios", nos enseña el primer capítulo del Génesis. La identidad de la naturaleza humana constituye la igualdad natural de los hombres como hombres y la identidad de los derechos que nacen con aquella naturaleza forma la igualdad jurídica natural de todos los hombres. Por esta razón todos los hombres desde que nacen tienen un derecho igual a su vida, a su libre inclinación respecto del Bien y a defender aquella vida y esta tendencia.

En efecto, todos los hombres nacen con un mismo fin que cumplir: la vida. Al tener todos los hombres un mismo fin que cumplir, también tienen los mismos derechos o facultades indispensables para cumplir ese deber. Nadie, absolutamente nadie, puede privarles de esos derechos o facultades, ya sea una persona individual, ya lo sea el Estado o cualquier otra persona colectiva. En el deber que tienen todos los hombres, sin distinción alguna, se comprenden sus deberes de conservar su existencia. De estos deberes absolutos se derivan los derechos necesarios para cumplirlos. El hombre tiene derechos porque tiene deberes.

La doctrina católica constantemente ha afirmado que existe una igualdad fundamental de naturaleza entre todos los hombres por tener todos un solo y mismo origen. Pero por encima de esta igualdad fundamental de naturaleza la Iglesia enseña que existe entre los cristianos una igualdad superior en el orden sobrenatural: una misma fe, una misma esperanza, un mismo destino, un mismo bautismo y unos mismos sacramentos. "No hay ya judío o griego —escribe San Pablo—, no hay siervo o libre, no hay varón o hembra, porque todos sois uno en Cristo-Jesús" (Gálatas, 2, 28).

Uno de los derechos fundamentales o innatos que se derivan de la igualdad natural de los hombres es el de ser considerados como persona, o sea el de ser reconocida y respetada la dignidad humana. Como quiera que este último término se viene empleando con enorme frecuencia, estimo de interés extenderme en algunas consideraciones para precisar su verdadero sentido y cortar el paso a equívocas o falsas interpretaciones del concepto de la tan traída y llevada dignidad de la persona humana.

José Prisco, en su "Filosofía del Derecho", se consagra a exponer el "derecho a la dignidad personal" del que reproduzco lo siguiente: "El hombre tiene relaciones con las casas y con las personas; y estas relaciones reducidas a sus categorías generales son las de medio y de fin. Las cosas tienen respecto del hombre la relación de medio y las personas entre sí la relación de fin. Por esto toda persona tiene el deber de tratar a las demás como seres dotados de un fin propio, y ella a su vez tiene derecho a ser reconocida como ente que tiene un fin propio, y no como medio a los fines de otros. Este es el derecho a la dignidad personal." Si nos atenemos al significado gramatical de la palabra vemos que "digno" es ser merecedor de algo favorable o adverso —de ahí la frase "digno castigo a su perversidad"—, si bien cuando se emplea la palabra de una manera absoluta se toma siempre en su acepción favorable y en contraposición de indigno. A su vez la palabra "dignidad" significa la calidad de digno. La dignidad está en relación directa con los merecimientos y aumenta o disminuye según los méritos o deméritos de cada persona. La dignidad se puede empañar e incluso perder, pero basta un punto de contrición para recuperarla.

La desigualdad de los hombres.

Admitida la igualdad natural de todos los hombres en lo que respecta a su naturaleza y a la igualdad de los derechos que se derivan de la misma, es forzoso reconocer seguidamente la existencia de desigualdades naturales o accidentales que distinguen a unos hombres de otros. Todo hombre además de ser animal racional, característica común o todos los hombres, tiene otras cualidades peculiares a cada uno. No existe ni ha existido el hombre ideal, el tipo de hombre que podríamos llamar, metafóricamente, químicamente puro, sin ninguna clase de diferencias individuales. Mucho se ha discutido en torno a la famosa afirmación de José de Maistre de que había conocido a italianos, franceses, rusos o persas, pero que jamás había encontrado al hombre. Ni el autor de Las veladas de San Petersburgo, ni nadie, han podido jamás encontrar un hombre que sea tan sólo animal racional, sin ningún carácter individual capaz de distinguirle de sus semejantes, un hombre que no fuera en ningún aspecto superior o inferior a otros hombres, qué no tuviera más que la esencia del hombre.

El hombre abstracto no existe. La naturaleza humana se manifiesta siempre in concreto, se individualiza en éste o en el otro hombre y, por eso, diferenciándose los individuos humanos por cualidades específicas, tanto físicas como morales, también se diferencian en sus derechos individuales. Por el mero hecho de ser hombre, todos los hombres tienen los derechos derivados de su naturaleza humana: tal es el derecho a la vida, el derecho de ser reconocido como persona, el derecho a cumplir libremente sus deberes. Pero, por el mero hecho de ser hombre, no tienen todos los hombres el derecho, por ejemplo, de ser titulares de una hipoteca, de un usufructo, de una servidumbre o de un derecho de retracto. Estos y otros derechos tan sólo corresponden a algunos hombres en virtud de títulos independientes de su abstracta cualidad de hombres.

El que haya entre los hombres algo de invariable, de irreductible, de fundamentalmente igual, no quiere decir que exista entre ellos una igualdad absoluta. También todos los árboles tienen de igual y de común el ser plantas perennes, de tronco leñoso y elevado, que se ramifica a mayor o menor altura, pero se tendría por loco a quien sostuviera que por darse en todos los árboles esos caracteres comunes hay que considerar iguales a los pinos y a los chopos, a los eucaliptos y a los robles, etc. Claro es que este extremado ejemplo se refiere a árboles de distinta especie y que las desigualdades y diferencias son debidas a sus diferencias específicas que distinguen a las distintas especies arbóreas. Pero reconocido esto, es un hecho que entre los miles de millones de pinos o robles que existen no es posible encontrar dos que sean exactamente iguales, ni siquiera dos hojas que sean exactamente iguales. Fue Leibniz quien afirmó que no existen en el universo dos seres completamente iguales. Conviene fijar la atención en que las desigualdades del ejemplo que precede se producen exclusivamente por razón de sus diferencias físicas. También entre los hombres se dan diferencias físicas que los distinguen. Unos hombres son altos y otros bajos; unos fuertes y otro débiles; unos tienen vista de lince y otros son miopes; unos tienen voz armoniosa y potente y otros la tienen débil o desagradable, etc. Estas diferencias, por injustas que les parezcan a los igualitaristas, son hechos reales y es imposible desconocerlas en la vida práctica. Basta apuntar la hipótesis de que se trate de crear un orfeón, un equipo de fútbol o una orquesta para que resulte evidente la locura que supondría reclutar sus componentes de espaldas a las dotes o facultades que diferencian a unos hombres de otros.

Pero entre los hombres, además de las diferencias respecto a las cualidades físicas existen las diferencias procedentes de las facultades intelectuales y morales que tienen mayor importancia. En virtud del hecho evidente de la existencia de las desigualdades, sería irracional no tener presentes estas diferencias cuando sea necesario designar a alguien para el desempeño de una función. Para ser médico, ingeniero, arquitecto o abogado, se requieren unos diplomas especiales, pero, entre los que han obtenido un mismo título, también existen diferencias reales o aparentes que trascienden a la esfera social. Es constante el anhelo de los familiares de los enfermos en que éstos sean asistidos por los médicos de mayor reputación.

Es un hecho palmario que entre profesionales de la misma facultad existen grandes diferencias. Muy pocos son muy buenos, muchos son discretos, otros mediocres, otros malos e incluso los hay pésimos. Pero con ser grandes las desigualdades procedentes de la inteligencia o de la competencia profesional, aún son mayores las derivadas de las cualidades morales de los hombres. Unos son trabajadores, otros negligentes y otros ociosos; unos son honrados, otros sin escrúpulos y otros delincuentes; unos caritativos y otro crueles; unos tratan de imitar a Jesús y otros a Barrabás, el favorecido por el sufragio popular en el más injusto y elocuente plebiscito hecho por los hombres.

Al estudiar el problema de la igualdad y desigualdad de los hombres, el filósofo francés Jacques Maritain distingue tres posiciones: 1.a La puramente empirista o de la filosofía del esclavista; 2.a La puramente idealista o de la filosofía del igualitarismo, y 3.a La realista o de la filosofía auténtica de la igualdad.

El error empirista —según Maritain— no está en pensar que hay y que debe haber inevitablemente desigualdades individuales entre los hombres. Está en no ver y no afirmar más que esto y en tener prácticamente por nada la realidad y la dignidad de esta naturaleza o esencia que todos los hombres tienen en común. A los ojos de los adeptos de esta teoría las categorías inferiores están hechas exclusivamente para servir. El beneficio mayor que pueden dispensarles los hombres superiores es enseñarles a encontrar su placer en la felicidad de aquellos a quienes sirven y la mejor recompensa a su fidelidad.

Al error empirista se opone —y continúo exponiendo la opinión de Maritain— la deificación idealista de la

igualdad. Para todos aquellos que piensan, sin saberlo, como puros idealistas, la unidad de la naturaleza humana es la de una idea subsistente, la de un hombre en sí erigiéndose por encima del tiempo y cuyos individuos comprometidos en la vida concreta son sombras sin substancia. En esta concepción puramente lógica, y no ontològica, de la comunidad de esencia entre las criaturas racionales, el Homo platónicos absorbe y reabsorbe en él toda la realidad de los hombres; la igualdad específica entre ellos deviene real, es la única que tiene derecho a existir, es la única reconocida por el espíritu. Las desigualdades naturales son minimizadas y las desigualdades sociales no deben existir, ya que "el hombre en sí no puede ser desigual a sí mismo, está ultrajado en su dignidad esencial cada vez que un individuo es desigual a otro, y, en definitiva, cada vez que un individuo difiere de otro. El error idealista a este respecto no es el pensar que hay una esencial igualdad de naturaleza entre los hombres; es el de no ver y no afirmar más que esto, haciendo refluir toda la substancia humana en la sola especie abstracta y de tener por nada, en la práctica, la naturaleza y la realidad de esas desigualdades individuales que se inscriben en el mundo del singular y de la historia y que, a pesar del peso de dolor o de injusticia que el pecado de los hombres o los vicios de las instituciones puede añadirles, son, en sí, tan necesarias al movimiento y al desenvolvimiento de la vida humana como la diversidad de las partes lo es a la perfección de la flor o del poema."

La concepción realista del hombre rechaza tanto la visión empirista como la idealista. La igualdad de naturaleza de los hombres no es ni una mera palabra ni la exigencia lógica de una especie abstracta hipostasiada. Es ontológica y concreta. Pero también son reales y concretas las desigualdades provenientes de los dones naturales o de las virtudes adquiridas o de las condiciones sociales.

Emile Guerri, en su libro "La doctrine sociale de l'Église", distingue cinco categorías de desigualdades según las diversas causas que las producen. En la primera comprende las desigualdades que califica de individuales: sexo, salud, inteligencia y talento; en la segunda las derivadas de la diversidad de funciones de la sociedad; en la tercera las procedentes de la desigualdad de cultura, posición social, fortuna, etc.; en la cuarta agrupa las desigualdades que son consecuencia del pecado de los individuos, de los ventajistas sin escrúpulos, inhumanos y que llegan por todos los medios; en la quinta coloca las desigualdades derivadas del desorden de la sociedad y de un mal reparto de la riqueza y de los bienes de la tierra. Guerry reconoce como útiles y beneficiosas las desigualdades comprendidas en las dos primeras categorías. En lo que se refiere a las diferencias de sexo afirma que"la naturaleza les ha atribuido campos de actividad y papeles distintos". Respecto a las desigualdades comprendidas en la tercera categoría, sin llegar a reprobarlas abiertamente, deja atisbar su disconfomidad al escribir que la doctrina social ofrece un programa positivo tendente a disminuirlas progresivamente. En cuanto a las que incluye en las categorías cuarta y quinta las reprueba con vigor. Las opiniones que emite el ilustre autor sobre las desigualdades procedentes de la posesión de los bienes del espíritu y de la fortuna podrían ser objeto de aclaraciones e incluso de fundadas impugnaciones. También merecería estudio especial el tan manido tópico de la mala o injusta distribución de la riqueza, que a fuerza de repetirse indiscriminadamente, oportune atque importune, contribuye a propagar un estado de conciencia en las masas contra todos los poseedores de riquezas, sin distinguir si su adquisición ha sido justa o injusta, ni el empleo que de las mismas hace su titular.

Muchas y aleccionadoras consideraciones se podrían hacer sobre los diferentes tipos de desigualdades, pero me limitaré tan sólo a detenerme en una de ellas; en la provocada por las desigualdades de cuna o de familia en que se nace. Y lo haré transcribiendo palabras inmensamente más autorizadas que las que yo pudiera escribir.

"Las desigualdades sociales, incluso las que están ligadas al nacimiento, son inevitables. La benigna naturaleza y la

bendición de Dios a la humanidad, iluminan y protegen a las cunas, las besan, pero no las nivelan. Sucede lo mismo en las sociedades más inexorablemente niveladas. Jamás logró ningún artificio ser bastante eficaz hasta el punto de hacer que el hijo de un gran jefe, de un gran conductor de multitudes, permanezca en todo en el mismo estado que un obrero ciudadano perdido en el pueblo. Pero si tales disparidades inevitables pueden, si se miran de un modo pagano, parecer como una inflexible consecuencia de las fuerzas sociales y de la supremacía conseguida por unos sobre otros, según las leyes ciegas que se supone rigen la actividad humana, y consumar el triunfo de algunos, así como el sacrificio de otros; por el contrario, tales desigualdades no pueden ser consideradas sino como disposición deseada por las mismas razones que explican las desigualdades en el interior de la familia y, por tanto, con el fin de unir más a los hombres entre sí […]

La sociedad sin clases.

Aunque el tema se presta a escribir largas y documentadas páginas, en atención a la índole de este trabajo me limitaré en esta ocasión a exponer algunas sencillas indicaciones en torno a la quimera de la sociedad sin clases.

Los propugnadores de los sueños igualitaristas han acuñado y puesto en circulación una serie de slogans, dotados de gran capacidad subversiva por halagar las pasiones de las masas, tales como "la injusta distribución de la riqueza", "la igualdad de oportunidades", la total "seguridad social", garantizada por el Estado Providencia... Esas y otras maravillas serán realidad, dicen ellos, el día en que desaparezcan las actuales estructuras y sean sustituidas por la sociedad sin clases.

Casi la totalidad de los medios de comunicación social, y también las cátedras y ambones, susurran, insinúan o proclaman con energía que todos los hombres serán felices en este mundo tan pronto como se implante la sociedad igualitaria sustituyendo a la execrada sociedad clasista. Según ellos, todas las injusticias, miserias y dolores que han venido soportando pacientemente la inmensa mayoría de los hombres se deben exclusivamente a la existencia de las clases sociales.

Sin embargo, es un hecho constante que en todos los pueblos y en todos los tiempos ha habido diferentes clases, como consecuencia necesaria de las desigualdades económicas, culturales y profesionales de sus miembros. Una sociedad sin clases es imposible físicamente, pues en tal hipótesis dejaría de haber Sociedad, produciéndose la anarquía, pero como a su vez ésta es imposible, inevitablemente sobrevendría un régimen despótico y tiránico.

Es perfectamente concebible, ya que la historia demuestra repetidamente su posibilidad, que una clase dominante de gobernantes o de propietarios sea extirpada. Basta recordar lo acaecido en Francia a partir de 1789, y en Rusia en 1917, en que sus clases directoras quedaron eliminadas y en enorme parte exterminadas. Pero inmediatamente de producirse esa aniquilación de una clase directora surge otra que ocupa su lugar, desempeñando sus funciones y disfruta de las mismas preeminencias que la anterior. En ningún país comunista los gobernantes y jefes del Partido son iguales, social y económicamente, a los gobernados.

El famoso libro "La nueva clase" del comunista yugoslavo Milovan Djilas, no hace más que confirmar el fenómeno inevitable de la existencia de las clases sociales. Desde el punto de vista doctrinal, nada nuevo aporta ese libro, pero, en cambio, constituye una elocuente confirmación práctica de que en Rusia y en los países comunistas siguen existiendo diferencias de clase. Leamos textualmente algo de lo que escribe Djilas: "La nueva clase está formada por aquellos que poseen privilegios especiales y preferencias económicas a causa del monopolio administrativo que ejercen" ... "No todos los miembros del partido son miembros de la nueva clase." ... "El partido hace la clase, pero la clase se desarrolla como consecuencia y utiliza al partido como base." ... "Stalin declaró: "Si no hubiéramos creado el aparato habríamos fracasado. Si hubiera sustituido la palabra "aparato" por "clase nueva", todo habría sido más claro, la nueva

clase nació por razones objetivas y por el deseo, el talento y la acción de un dirigente"; "... el hombre corriente considera al funcionario comunista como un hombre muy rico y que no tiene que trabajar". "La nueva clase es voraz e insaciable, como lo era la burguesía. Pero no posee las virtudes de la frugalidad y la economía que poseía la burguesía. La nueva clase es tan exclusiva como la aristocracia, pero sin el refinamiento y la caballerosidad orgullosa de la aristocracia".

Pueden clasificarse en dos grupos a los partidarios de la igualdad y nivelación social. En el primero incluiremos a los propugnadores de la destrucción de las estructuras existentes por medios violentos y revolucionarios, entre los que es forzoso incluir a quienes postulan la llamada "teología de la violencia". Interesa subrayar que, hasta el presente, en ningún país se ha implantado el comunismo por vías evolutivas o de sufragio mayoritario, sino exclusivamente por vías de hecho revolucionario. En el segundo se pueden incluir a quienes pretenden conseguir su objetivo por medios evolutivos y pacíficos. Entre los dos grupos no existe antagonismo alguno de principio, ya que sólo difieren en los medios a emplear, pero conviene tener en cuenta lo preciosa que es la colaboración de los pacíficos y evolucionistas para los revolucionarios. En efecto, con mayor o menor lentitud van creando un clima, un estado de opinión, propicio al igualitarismo que va minando a las actuales clases dominantes, hasta producirlas un estado de aletargamiento que en su momento utilizarán los revolucionarios. Los slogans comunistas a que antes he aludido van convirtiéndose en verdaderos dogmas que inconscientemente van introduciendo en la base de las instituciones fundamentales del Estado, a quién confían la capital misión de destruir las actuales estructuras. El Estado ya no tiene como fines fundamentales los de justicia, moneda y fonsadera (mantenimiento del orden exterior e interior), sino que es además el monopolizador de la beneficienda, de la educación, de la producción..., y, además, y muy destacadamente, el órgano de la nivelación social […]

El igualitarismo de las masas según Sloterdijk

Juan Malpartida

Para el filósofo Peter Sloterdijk, la característica que adopta la masa en nuestro tiempo es un fenómeno poco pensado a pesar de ser radicalmente moderno, y por lo tanto es causa y expresión de nuestro tiempo. Si Hegel pensó a comienzos del siglo XIX que la sustancia adoptaba la forma del sujeto, la novedad ha sido el rápido desplazamiento hacia una masa que parece poseer esta cualidad sustantiva.

A lo largo de *El desprecio de las masas. Ensayo sobre las luchas culturales de la sociedad moderna,* Pre-Textos, Valencia, 2001) la noción de masa, lejos de ser clara, desvela una inquietante ambigüedad. Adulada y despreciada, temida y usada, la masa es la depositaria de nuestras esperanzas, pero también la que suscita nuestro desdén: nos gustaría apartarnos y extraer nuestro peculiar sujeto, ese que se rige por su propia voluntad, por sus propios deseos y pensamientos; pero la capacidad de absorción de la masa nos dice que eso que tanto apreciamos individualmente es, precisamente, lo que somos todos. El origen de este complejo igualitarismo estaría, según Sloterdijk, en Thomas Hobbes (1588-1679): su reducción casuística del comportamiento humano a un último resorte común, el miedo, nos convierte a todos, esclavos y amos, en sujetos bajo sospecha. Una sospecha que a poco que se la desarrolle transforma la vertical noción estamental de clases y privilegios, heredera de la monarquía, en una realista y horizontal. Con el igualitarismo antropológico de Hobbes se inicia la abolición teórica de la nobleza. El paso siguiente lo da Spinoza (1632-1677). Para éste, el *vulgus* es una modificación (una encarnación a pequeña escala) de la sustancia divina y por lo tanto habrá de volver a la totalidad de la que parte; sin embargo, cree en la necesidad de que la

masa se autogobierne. Pero aún habría de conocer la masa otras vueltas de tuerca en su aventura de reconocimiento. Marx, siguiendo a Hegel y llevándolo al campo político que inauguraría el siglo XX, entendió que esa sustancia estaba vaciada de su contenido o, dicho de otra forma, alienada por la explotación. Se trata de una visión materialista, sin duda: el economicismo de Marx supone una visión de la sociedad regida por la ley de producción. La masa proletaria produce un objeto que no puede consumir, y lejos de afirmarla la niega. "El imperativo categórico revolucionario —vuelvo a Sloterdijk—, si quería realizar la completa rebelión antropológica, [aún tenía que] restituir la sustancia vaciada y explotada a la forma completa del sujeto."

Este igualitarismo ha conocido, lógicamente, excepciones, y las más brillantes quizás hayan sido las de Carlyle y Nietzsche, espíritu éste antidemocrático que opuso el crecimiento de unos pocos creadores a la satisfacción de la mayoría. (No podemos detenernos en una nota como ésta en Gabriel Tarde, Gustave Le Bon, Freud y otros.) El último eslabón decisivo lo engarzó Martin Heidegger al desplazar en *Ser y tiempo* (1922) la ideología hegeliana del espíritu hacia la existencia. Aunque Sloterdijk lo ignora en su libro, debemos mencionar a Ortega y Gasset; pensó, al mismo tiempo que el filósofo alemán, el deslizamiento hacia la existencia como terreno donde la persona se juega lo que va a ser. El ser es, pues, un devenir que nos compete. También escribió Ortega tempranamente sobre la masa (*La rebelión de las masas* se comenzó a publicar en 1927), pero aunque tiene observaciones lúcidas, su idea de la sociedad es jerárquica. Volviendo a Heidegger, es sabido que lo que denomina existencia se divide en aquellos que son capaces de pensar el ser (nuestra existencia propia) y aquellos (casi todos) que viven del lugar común, en el dominio masificado de los otros.

Volvamos de lleno a la masa. Sloterdijk exalta la figura de Elias Canetti; de hecho, *Masa y poder* (1960) le parece el libro de antropología social más acerado e ideológicamente fecundo del siglo XX. No entra a valorar esa compleja obra, llena, por otra parte, de inexactitudes históricas y etnológicas, cuando no de una sorprendente carencia de interpretación. Nos quedamos a la espera de ese ensayo que sin duda le debe al inquietante y lúcido escritor judío-alemán. Por lo pronto nos señala lo obvio: que Canetti enseña que la crítica al fenómeno religioso (Marx), tan presente en los movimientos de masa, ha de pasar por la distinción "de las fuerzas de arrastre" con el fin de desembocar en una "clasificación de los buenos y malos fervores".

En definitiva, la emancipación del individuo, por un lado, ha de insertarse en la masa (todos somos iguales, etc.); por el otro, ese mismo espíritu emancipatorio se ve abocado a chocar contra la petición que toda masa exige, para su propia subsistencia, de derogación del sujeto que piensa por sí mismo y quiere sus propios deseos. A este punto complejo es a donde quiere llegar este ensayo: a la tensión entre igualitarismo y diferencia, a "la disputa que se libra en torno a la legitimidad y procedencia de las distinciones en general". En definitiva: la masificación igualitaria es un logro antinietzscheano que transforma la diferencia vertical (aristocrática, ontológica) en diferencia horizontal; o dicho por el propio Sloterdijk con agudeza: "en la diferencia que no hace distinciones." El elemento radical de la masa es, pues, la existencia (que nos hace iguales), y por lo tanto toda distinción es relativa y secundaria. Este gran logro provocado por el cambio en el paradigma de la sustancia, tal como lo plantea Sloterdijk, contiene riesgos ante los cuales el individuo, que es quien quiere, el que de verdad puede remitirse a sí mismo como sujeto de sus deseos, debe estar vigilante. El peor riesgo: el imperio de las diferencias arbitrarias, o regidas por un igualitarismo antivalorativo, como —ejemplificaré por mi cuenta— el que denuncia Harold Bloom en la enseñanza de la literatura en las universidades de los EE. UU., o el caos insignificante de la pintura moderna, empeñada en amansar lo extraordinario. La masa está en nosotros, cierto, y por ello debemos, como dice Sloterdijk haciéndose eco de Cioran, provocar con lo excelso.